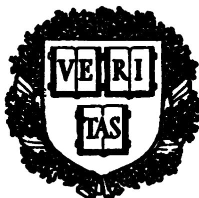



VE RI
TAS



Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire e

LE CHRISTIANIS

DANS

L'EMPIRE PEF

SOUS LA DYNASTIE SASSAN

(224-632)

PAR

J. LABOURT

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECO
RUE BONAPARTE, 90
—
1904

Bibliothèque
de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

LE CHRISTIANISME
DANS
L'EMPIRE PERSE
SOUS LA DYNASTIE SASSANIDE
(224-632)

MÊME LIBRAIRIE

De Timotheo I, Nestorianorum patriarch (728-823) et Christianorum orientalium condicione su Chaliphis Abbasidis; accedunt *XCIX eiusdem Timoth definitiones canonicæ* e textu syriaco inedito, nunc pr mum latine redditæ. Thesim Facultati litterarum pari siensi proponebat HIERONYMUS LABOURT, ejusdem Fa cultatis quondam alumnus, societatis asiaticæ sodalis
1 vol. in-8°. Prix . . . . **4 fr**

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

LE CHRISTIANISME

DANS

L'EMPIRE PERSE

SOUS LA DYNASTIE SASSANIDE

(224-632)

PAR

J. LABOURT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, DOCTEUR ÈS LETTRES

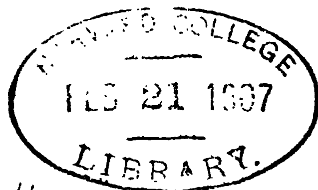
PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

—

1904



Sur le témoignage favorable de l'examinateur,
Nous permettons l'impression.

Paris, le 13 Juin 1904.

G. LEFEBVRE,

Vic. gén.

A MES MAITRES

MM. IGNAZIO GUIDI

Professeur de langues sémitiques à l'Université Romaine,
Correspondant de l'Institut de France,

ET

RUBENS DUVAL

Professeur de Langue et Littérature araméennes
au Collège de France,

HOMMAGE

DE RESPECTUEUSE RECONNAISSANCE

PRÉFACE

Les chrétientés de l'Orient Romain attirent depuis plusieurs siècles déjà et n'ont pas cessé de retenir l'attention des érudits. On ne saurait en dire autant des Églises fondées par delà les frontières de l'Osrhoène, dans les contrées fameuses de l'Assyrie, de la Babylonie, de la Susiane et de l'Iran persique. C'est à peine si les historiens mentionnent l'existence de ces centres religieux, à propos de la persécution de Sapor II, narrée par Sozomène, ou de l'hérésie nestorienne, qui, chassée de l'empire romain, aurait cherché un ténébreux refuge dans les provinces soumises aux rois Sassanides. Et pourtant, remarque très justement Mgr Duchesne[1], « ce n'était pas un médiocre domaine que celui du catholicos de Séleucie. Par l'étendue de sa juridiction, ce haut dignitaire fait au moins la même figure que les plus grands patriarches byzantins. On pourrait même aller plus loin : pour autant que l'empire

1. *Églises séparées*, p. 24.

perse est comparable à l'empire romain, l'Ég
de Perse forme le pendant de l'ensemble ecclés
tique du grand État occidental. »

Au commencement du XVIII[e] siècle, Joseph
mon Assemani [1], le célèbre auteur de la *Bib
theca Orientalis*, a composé une copieuse diss
tation sur les Syriens nestoriens qui remp
à elle seule, le dernier volume de son ouvra
Ce n'est pas diminuer le mérite incontestable
cette œuvre, que de constater qu'elle est aujo
d'hui surannée, au double point de vue docum
taire et critique. Les historiens qui ont suivi, se s
contentés d'emprunter ses conclusions à l'illus
maronite; aucun d'eux n'a tenté de renouve
une entreprise, qui n'est pas, du reste, sans p
senter dès l'abord des difficultés considérables.

Les documents qui intéressent l'Église
Perse sont, en effet, pour la majeure part
écrits dans l'idiome syriaque, qui a été de to
temps la langue officielle de cette Église; qu
ques-uns seulement ont été traduits. Un gra
nombre de textes, insuffisamment connus jusqu
là, ont été édités dans les dix années qui vie
nent de s'écouler; plusieurs, et non des moins i
portants, sont demeurés inédits jusqu'à ce jour.

Il nous a paru que nous ferions œuvre uti

1. Sur les Assemani, cf. les articles de Dom Parisot dans le *D
tionnaire de théologie catholique*, fasc. VIII, et de Nestle dans
Herzog's Realencyklopädie, 3[e] éd., vol. II, p. 144.

si nous rendions plus facile au public lettré l'accès d'une province reculée et, pour ainsi dire, perdue de l'histoire ecclésiastique, en essayant de retracer la vie de cette Église de Perse, qui comptait, au moment de l'invasion musulmane, sept provinces métropolitaines et plus de quatre-vingts évêchés, échelonnés depuis les montagnes de l'Arménie jusqu'aux rivages de l'Inde méridionale.

Le plan de notre livre nous était dicté par le désir que nous avions de composer une monographie qui, tout en groupant les résultats acquis, pût servir de point de départ commode pour des recherches ultérieures. Dans notre première partie, nous avons rapporté, en ordre chronologique, les événements saillants qui ont marqué l'histoire de l'Église syrienne orientale depuis la chute des Arsacides jusqu'à l'invasion de la Chaldée par les Arabes. Dans une seconde partie, nous nous sommes appliqué à décrire, avec plus de détails, la constitution intime de l'Église de Perse, et tout particulièrement, le développement de la dogmatique nestorienne, si mal connu et si peu étudié jusqu'à présent.

Nous avons pu, il y a deux ans, énoncer les principales conclusions de nos études, dans *la Revue d'histoire et de littérature religieuses* [1].

1. T. VII, n. 2 et 3.

L'accueil bienveillant qui a été fait à nos articles par les savants compétents, notamment par MM. Th. Noeldeke, Ignazio Guidi et Rubens Duval, nous permet d'espérer qu'on voudra bien traiter le présent ouvrage avec la même faveur.

BIBLIOGRAPHIE

A. DOCUMENTS ORIGINAUX[1]

I. HISTOIRE GÉNÉRALE, CHRONOLOGIE

'Amr, v. *Liber Turris*.

Assemani. — *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*. 4 vol., particulièrement t. III; pars I : De Scriptoribus Syris nestorianis; pars II : De Syris nestorianis. Rome, 1719-1728.

Barhébraeus (Grégoire Abu'l-Faradj dit). — *Chronicon Ecclesiasticum*, pars II, éd. Abbeloos-Lamy. Louvain, 1874.

Chronique d'Édesse, éd. Hallier dans : *Texte und Untersuchungen* de Gebhart-Harnack, t. IX, fasc. I. Leipzig, 1894. Nouvelle édition de M. Guidi dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, et version latine. Paris, 1903.

Élie de Nisibe. — *Chronologie*, éd. Lamy. Bruxelles, 1888.

Liber Turris. Recensions de Mari ibn Soleiman, 'Amr ibn Matta et Sliba dans : Maris, Amri et Slibae, de Patriarchis Nestorianorum commentaria, éd. Gismondi. — I. Amri et Slibae textus. Rome, 1896, versio latina. Rome, 1897; — II. Maris textus arabicus et versio latina. Rome, 1899. Cf. R. Duval, *Littérature syriaque*, p. 211.

Mare, v. *Liber Turris*.

Tabari. — *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*, éd. Teodor Noeldeke. Leyde, 1879.

Un nuovo testo siriaco sulla storia degli ultimi Sassanidi, éd. Guidi. Leyde, 1891 (extrait des actes du VIIIe Congrès des Orientalistes à Stockholm, 1889).

1. Pour la critique des sources nous renvoyons à la *Littérature syriaque*, de M. Rubens Duval.

Bibliothèque
de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

LE CHRISTIANISME

DANS

L'EMPIRE PERSE

SOUS LA DYNASTIE SASSANIDE

(224-632)

CHABOT. — « L'École de Nisibe. Son histoire, ses statuts ». *Journal de la Société Asiatique*, 1896. (Tirage à part.)
DIEHL. — *Justinien*. Paris, 1901.
DUCHESNE. — *Églises separées*. Paris, 1896.
DUVAL (R.). — *Histoire d'Édesse*. Paris, 1892.
— *Littérature syriaque*. Paris, 1899.
HARNACK (AD.). — *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e éd. Fribourg, 1894, t. II.
HEFELE. — *Histoire des Conciles*, trad. Delarc, t. II, III et IV. Paris, 1870.
KIHN. — *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*. Fribourg, 1886.
MURALT. — *Essai de chronographie byzantine*, t. I, 1855.
TILLEMONT. — *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 vol., — en particulier le VIIe.
VASCHALDE. — *Three letters of Philoxenus*. Rome, 1902. (L'introduction contient un bon exposé de la doctrine monophysite.)
WESTPHAL. — *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchalchroniken des Mārī ibn Sulaimān, 'Amr ibn Matai und Salība ibn Joḥannan*. Thèse de doctorat de Strasbourg, 1901[1].
WRIGHT. — *A short History of syriac Literature*. Londres, 1894.

Les abréviations que nous avons le plus ordinairement employées sont les suivantes :

BEDJ. = *Acta Martyrum et Sanctorum*, éd. P. Bedjan.
B. H. = Barhébraeus, *Chronicum Ecclesiasticum*, pars II.
B. O. ou *Bibl. orient.* = *Bibliotheca orientalis*.
HOFFM. = Hoffmann : *Auszüge aus syrischen Akten*.
Litt. syr. = R. Duval : *Littérature syriaque*.
M. O. = Ev. Assemani : *Acta Martyrum orientalium*, t. I.
Syn. orient. = *Synodicon orientale*, éd. Chabot.
TAB. = Tabari, traduction de M. Noeldeke.

Nos références pour les Chroniqueurs, la Bibliothèque orientale, les Actes des Martyrs et le *Synodicon orientale* renvoient d'ordinaire aux traductions. Elles seront ainsi plus facilement contrôlées. Il est inutile d'ajouter que nous nous sommes personnellement rapporté aux textes originaux, auxquels nous ren-

1. Je n'ai eu connaissance de cette excellente Thèse qu'au moment ... présent travail était achevé, et je n'ai pu l'utiliser que pour les

voyons chaque fois que les traductions nous ont semblé insuffisantes ou fautives. Dans la transcription des noms syriaques, nous nous sommes attaché à reproduire exactement les consonnes ; mais nous avons cru pouvoir négliger la notation des semi-voyelles ou des adoucissements que subissent certaines consonnes. Afin d'éviter toute confusion, nous avons constamment rendu le son ou par la voyelle *u*.

Nous nous sommes abstenu à dessein de multiplier les notes historiques et géographiques. On voudra bien se reporter aux ouvrages de M. Noeldeke cités plus haut, aux *Auszüge* de M. Hoffmann, et à l'excellent lexique qui termine l'édition du *Synodicon Orientale* de M. l'abbé Chabot.

LE CHRISTIANISME

DANS

L'EMPIRE PERSE

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DU CHRISTIANISME EN PERSE

§ 1. — L'Empire des Sassanides. — Son organisation intérieure. — Races et religions.

Le 28 avril 224, le dernier des rois arsacides, Artaban, livrait et perdait une bataille décisive[1]. Depuis douze ans déjà, le monarque parthe voyait s'étendre de proche en proche le foyer d'une insurrection qui avait éclaté dans l'Iran, et tous ses efforts à le circonscrire étaient demeurés infructueux. Ardašir, descendant de Sassan, avait groupé autour de lui, de gré ou de force, les principicules à demi indépendants qui occupaient les âpres montagnes de la Perse propre. Comme aux temps héroïques des premiers Achéménides, les rudes guerriers d'Isṭahr et de Persépolis s'élancèrent à l'assaut des régions plus fertiles du

1. Cf. NOELDEKE, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, p. 87 et suiv. — TABARI, p. 1-23.

midi, habitées par des populations indolentes, dont l'habitude vingt fois séculaire de l'esclavage faisait une proie facile à des envahisseurs déterminés. La dynastie arsacide, affaiblie par les divisions intestines, déconsidérée par ses nombreux échecs dans les luttes contre Rome, l'ennemi héréditaire, mal soutenue par les grands vassaux plus soucieux de maintenir leur position personnelle que de venir en aide au Roi des Rois, fit une défense laborieuse et obstinée, et disputa pied à pied ses provinces à l'usurpateur. Mais l'impétuosité des Sassanides brisa tous les obstacles. Artaban succomba. Les restes de sa lignée se réfugièrent dans les districts inaccessibles de l'Arménie, abandonnant aux conquérants la Chaldée et la Mésopotamie, grenier et trésor de l'Empire, et l'immense agglomération urbaine de Séleucie-Ctésiphon, fondée par les Séleucides, agrandie et embellie par les Parthes.

Les successeurs d'Ardašir I, et surtout Sapor I, poursuivirent ses conquêtes et reculèrent les limites de l'empire des Sassanides. Jamais pourtant, même à l'époque de sa plus grande extension, leur domaine ne fut aussi vaste que celui des anciens Achéménides. A l'ouest, en effet, les légions campèrent jusqu'au milieu du IVe siècle sur les rives du Tigre. A l'est, la Bactriane et les pays adjacents étaient constitués en principautés indépendantes qui subsistaient encore au VIe siècle. Au nord-ouest, l'Arménie, vassale autrefois des Arsacides, échappa à la domination de leurs héritiers. Elle sera l'enjeu sans cesse disputé des guerres perpétuelles qui mettront aux prises Byzantins et Persans, jusqu'à l'avènement de l'Islam.

Restait aux Sassanides le vaste plateau iranien, inépuisable pépinière de guerriers, avec les marches

du Dêlâm et du Gurgân — l'ancienne Hyrcanie — dont les peuplades barbares fournissaient aux armées persanes d'intrépides auxiliaires; l'Assyrie, la Babylonie et la Chaldée, régions fameuses où s'étaient édifiés autrefois de puissants empires, maintenant asservies, et regorgeant de richesses agricoles. Les populations sédentaires des bords du golfe Persique et des Iles qui monopolisaient alors le commerce des perles précieuses étaient soumises au Roi des Rois. Dans l'intérieur de la péninsule arabique, plusieurs tribus reconnaissaient la suzeraineté des Sassanides. Les Lakhmides de Ḥira formaient, lors des guerres contre Rome, un contingent considérable de cavaliers agiles et pillards, qui mirent plus d'une fois à feu et à sang les plaines de l'Osrhoène et de la Syrie, se repliant avant même d'avoir été signalés aux généraux romains.

Tout cet énorme territoire comprenait au moins 2.500.000 kilomètres carrés, habités par une population très dense dans les vallées et sur les côtes, plus clairsemée sur les hauts plateaux. Comme étendue et comme richesse, l'Empire des Sassanides pouvait donc rivaliser, sinon avec l'Empire romain tout entier, du moins avec les deux fractions orientales de la tétrarchie dioclétienne. Mais le régime intérieur des deux États était, comme on peut le penser, bien différent[1].

Le génie oriental n'aurait pu concevoir les formes rigoureuses de l'administration romaine. Au reste un principe absolument inconnu des Romains dominait l'organisation politique de l'Empire perse : le principe de l'hérédité. Immédiatement au-dessous du Roi

1. Tabari, p. 436 et suiv.

des Rois, ou, plus justement, à côté de lui, les plus vieilles familles d'extraction iranienne occupaient les principales charges de l'État, et se partageaient le commandement des grandes circonscriptions territoriales ou des forces militaires massées sur les frontières de l'Empire[1]. Les districts moins étendus étaient administrés par des *rads,* qui, souvent, appartenaient à l'aristocratie locale. Intermédiaires entre le peuple et les fonctionnaires, les propriétaires terriens jouissaient d'une large indépendance[2]. Divisés en castes hiérarchiquement subordonnées, les *šahrikans* et les *dihkans*, ils exploitaient leurs biens-fonds, et, à l'occasion, défendaient les paysans ou les bergers contre les exactions des agents fiscaux, seuls représentants directs, à proprement parler, des princes Sassanides.

Les vallées du Tigre et de l'Euphrate, et la Susiane, étaient seules entièrement soumises à l'autorité du Roi des Rois. Quant aux contrées plus éloignées, et particulièrement au Khorasan et aux districts limitrophes de l'Arménie, leurs gouverneurs, alors même qu'ils se rattachaient nominalement à la hiérarchie administrative, agissaient plus souvent en vassaux rebelles qu'en loyaux et fidèles sujets. Aussi l'organisation d'une expédition militaire, par exemple, constituait-elle, la plupart du temps, une opération longue et difficile. Les levées d'argent et d'hommes s'effectuaient sans régularité, et presque au hasard des circonstances. Seuls, des monarques énergiques comme Chosrau I, Sapor II ou Chosrau II pouvaient affirmer leur

1. Ces grands officiers s'appelaient *Marzbans*, c'est-à-dire : commandants de frontières. Le nom de marzban qui se rencontre très fréquemment dans les documents chrétiens, correspond à peu près à celui de « satrape » chez les anciens Perses. V. TABARI, p. 102, n. 1.
2. TABARI, p. 446-447.

autorité au dedans et combattre avec quelque éclat les ennemis du dehors.

Plus puissant que la noblesse, et parfois que la royauté elle-même, le clergé zoroastrien jouit, sous la dynastie Sassanide, d'une prépondérance incontestée. Supérieurs aux révolutions politiques, les « mages », ainsi que les appellent les sources chrétiennes, formaient la caste la plus stable, et, partant, la plus influente de toutes. Il serait inexact de prétendre que les Arsacides s'étaient montrés assez médiocrement zélés à l'égard de la religion et des traditions nationales; mais on doit admettre que leurs successeurs, originaires de la Perse propre, se montrèrent des champions plus énergiques de la doctrine de Zoroastre. Aussi les prêtres du feu jouirent-ils d'une autorité sans égale à la cour des Sassanides, particulièrement jusqu'au milieu du VIe siècle.

Leur hiérarchie, puissamment organisée, étendait ses rameaux jusque dans les plus petites bourgades de l'Empire perse. Les humbles desservants des modestes pyrées étaient étroitement rattachés aux *mobeds,* sorte d'évêques qui exerçaient leur juridiction sur une province, et dépendaient d'un mobed supérieur, ou *mobedan mobed,* qui prenait rang parmi les plus hauts dignitaires de l'État.

« Ce clergé, écrit M. Noeldeke[1], était aussi puissant que n'importe quel clergé chrétien, et ne le cédait à personne pour son ardeur persécutrice, comme le prouvent notamment les Actes des martyrs. Dans ces récits, les mobeds apparaissent souvent comme détenteurs d'un vaste pouvoir exécutif. Cependant nous voyons, d'après des renseignements plus complets,

1. TABARI, p. 451 et suiv.

des Rois, ou, plus justement, à côté de lui, les plus vieilles familles d'extraction iranienne occupaient les principales charges de l'État, et se partageaient le commandement des grandes circonscriptions territoriales ou des forces militaires massées sur les frontières de l'Empire [1]. Les districts moins étendus étaient administrés par des *rads,* qui, souvent, appartenaient à l'aristocratie locale. Intermédiaires entre le peuple et les fonctionnaires, les propriétaires terriens jouissaient d'une large indépendance [2]. Divisés en castes hiérarchiquement subordonnées, les *śahrikans* et les *dihkans*, ils exploitaient leurs biens-fonds, et, à l'occasion, défendaient les paysans ou les bergers contre les exactions des agents fiscaux, seuls représentants directs, à proprement parler, des princes Sassanides.

Les vallées du Tigre et de l'Euphrate, et la Susiane, étaient seules entièrement soumises à l'autorité du Roi des Rois. Quant aux contrées plus éloignées, et particulièrement au Khorasan et aux districts limitrophes de l'Arménie, leurs gouverneurs, alors même qu'ils se rattachaient nominalement à la hiérarchie administrative, agissaient plus souvent en vassaux rebelles qu'en loyaux et fidèles sujets. Aussi l'organisation d'une expédition militaire, par exemple, constituait-elle, la plupart du temps, une opération longue et difficile. Les levées d'argent et d'hommes s'effectuaient sans régularité, et presque au hasard des circonstances. Seuls, des monarques énergiques comme Chosrau I, Sapor II ou Chosrau II pouvaient affirmer leur

1. Ces grands officiers s'appelaient *Marzbans*, c'est-à-dire : commandants de frontières. Le nom de marzban qui se rencontre très fréquemment dans les documents chrétiens, correspond à peu près à celui de « satrape » chez les anciens Perses. V. TABARI, p. 102, n. 1.
2. TABARI, p. 446-447.

autorité au dedans et combattre avec quelque éclat les ennemis du dehors.

Plus puissant que la noblesse, et parfois que la royauté elle-même, le clergé zoroastrien jouit, sous la dynastie Sassanide, d'une prépondérance incontestée. Supérieurs aux révolutions politiques, les « mages », ainsi que les appellent les sources chrétiennes, formaient la caste la plus stable, et, partant, la plus influente de toutes. Il serait inexact de prétendre que les Arsacides s'étaient montrés assez médiocrement zélés à l'égard de la religion et des traditions nationales; mais on doit admettre que leurs successeurs, originaires de la Perse propre, se montrèrent des champions plus énergiques de la doctrine de Zoroastre. Aussi les prêtres du feu jouirent-ils d'une autorité sans égale à la cour des Sassanides, particulièrement jusqu'au milieu du VIe siècle.

Leur hiérarchie, puissamment organisée, étendait ses rameaux jusque dans les plus petites bourgades de l'Empire perse. Les humbles desservants des modestes pyrées étaient étroitement rattachés aux *mobeds,* sorte d'évêques qui exerçaient leur juridiction sur une province, et dépendaient d'un mobed supérieur, ou *mobedan mobed,* qui prenait rang parmi les plus hauts dignitaires de l'État.

« Ce clergé, écrit M. Noeldeke[1], était aussi puissant que n'importe quel clergé chrétien, et ne le cédait à personne pour son ardeur persécutrice, comme le prouvent notamment les Actes des martyrs. Dans ces récits, les mobeds apparaissent souvent comme détenteurs d'un vaste pouvoir exécutif. Cependant nous voyons, d'après des renseignements plus complets,

1. TABARI, p. 451 et suiv.

qu'il s'agit le plus souvent, dans les procédures contre les chrétiens, de commissions mixtes, composées de dignitaires ecclésiastiques et laïcs; ceux-là donc n'auraient eu le pouvoir exécutif qu'indirectement, ou en vertu d'une délégation particulière. Ils étaient du reste aussi des juges proprement dits. D'ailleurs, dans l'Iran actuel, le clergé possède une influence considérable sur le peuple, bien que l'Islam soit peu favorable à la formation d'une caste sacerdotale proprement dite. Mais dans une religion entièrement nationale (comme l'était le Mazdéisme), dont les seuls représentants étaient les prêtres, cè dut être le cas dans une bien plus large mesure. Ils ont ainsi, unis à la haute noblesse, fait la vie dure à plus d'un roi. Leur pouvoir était toutefois limité par ce fait que, dans les provinces sémitiques riveraines du Tigre, les plus riches de toutes, où les rois avaient coutume d'habiter, la grande majorité des habitants, en dépit de tous leurs efforts, resta attachée à une autre foi. »

C'est parmi les adeptes de ces vieux cultes de l'Assyrie et de la Chaldée que le christianisme conquit d'abord le plus d'adhérents. Aussi serions-nous heureux de posséder des renseignements précis sur ces religions, dérivées de celles qui nous ont légué, pour une période plus ancienne, de si nombreux et si précieux documents. Malheureusement aucun témoignage contemporain, écrit ou traditionnel, n'est parvenu jusqu'à nous. Force nous est donc de nous contenter d'une brève et sèche mention. Au reste, nous croyons avoir quelques raisons de conjecturer qu'il n'y avait plus dans la vallée du Tigre, au IIIe siècle, qu'une poussière de cultes locaux, groupés, parfois arbitrairement, en un de ces syncrétismes religieux dont la Chaldée est la patrie d'élection.

Nous sommes fort heureusement mieux informés par les Talmuds sur l'état des communautés juives qui, depuis la déportation générale du VIIe siècle avant notre ère, avaient subsisté en territoire perse, partout où les relations commerciales avaient permis aux Israélites l'établissement d'une colonie ou d'un comptoir.

Sous la dénomination de *Babel*, les Talmuds comprennent toutes les contrées arrosées par le Tigre et l'Euphrate, toute la Mésopotamie, une partie de la Grande Arménie, et quelques pays limitrophes à l'est du Tigre. Mais, dans sa plus étroite acception, ce terme géographique représente un territoire situé à l'est de l'Euphrate, et se développant depuis Nehardea au nord, jusqu'à Sora au sud, sur une longueur d'environ vingt-deux parasanges (124 kilomètres)[1].

Cette région était subdivisée en plusieurs districts qui portaient le nom de leur chef-lieu. Les centres principaux étaient Nehardea, exclusivement peuplée de Juifs, Pērōzšabur, Pumbadita, Sora, et Maḥōzē (Séleucie) située sur les rives du Tigre à trois milles de Ctésiphon. « Les Judéens de la Babylonie, écrit Graetz[2], étaient adonnés à l'agriculture et à toutes sortes de métiers. Par suite de leur importance numérique, ils vivaient en Babylonie presque aussi indépendants que dans leur propre État[3]. Leur vassalité envers les seigneurs du pays consistait à payer certains impôts, la taxe personnelle et l'impôt foncier... Les Judéens

1. NEUBAUER, *Géographie du Talmud*, p. 320. GRAETZ, *Histoire des Juifs*, trad. Bloch, 1888, III, p. 162 et suiv.
2. GRAETZ, *op. cit.*, p. 165.
3. Les Juifs de Babylonie passaient pour être de race plus pure que ceux de Palestine : « Tous les pays sont comme de la pâte relativement à la Palestine, mais ce pays l'est relativement à la Babylonie. » TALM. BAB., traité *Qiddušin*, cité par NEUBAUER, *op. laud.*, p. 320.

avaient leur chef politique, « le prince de l'exil », qui était un des hauts fonctionnaires de l'Empire perse, et occupait, dans la hiérarchie des dignitaires, le quatrième rang après le souverain [1]. Les exilarques descendaient de la famille de David. Le Resch Galutha était, en quelque sorte, un vassal de la couronne de Perse, le monarque ne le nommait pas lui-même, il confirmait son élection. »

De tout temps, l'étude de la Loi avait été en honneur parmi les Juifs de Babylonie. Mais, au début du IIIe siècle, des docteurs, instruits dans les écoles de la Galilée, fondèrent l'école (*sidra*) de Sora, qui resta pendant huit siècles le sanctuaire le plus important de la science judaïque. L'influence de cette école se fit bientôt sentir; les observances légales furent l'objet d'une casuistique et d'une application plus minutieuses; il paraît aussi que le niveau moral des communautés babyloniennes devint plus élevé. A côté de l'école de Sora brillèrent d'un éclat moins vif les écoles de Nehardea, de Pumbadita et de Maḥōzē.

Les Juifs avaient joui sous les Arsacides d'une large tolérance. Mais ils furent inquiétés par Ardašir, le fondateur de la dynastie Sassanide. Ce zélateur du culte du feu, irrité sans doute de l'appui que les Israélites avaient donné aux Parthes, dont les troupes, suivant le docteur Levi ben-Sissi, « ressemblaient aux armées du roi David [2] », ne leur épargna point les vexations et les livra aux persécutions des mages. Grâce à des concessions mutuelles, la bonne harmonie fut bientôt rétablie. Mar Samuel, chef de l'école de Nehardea, se distingua par son attitude conciliante.

1. M. Noeldeke, TABARI, p. 68, n. 1, considère comme invraisemblable cette assertion de Grätz.
2. GRAETZ, *op. cit.*, p. 177.

Moyennant quelques sacrifices, dont plusieurs durent paraître bien coûteux aux orthodoxes, les Juifs vécurent en paix sous Sapor I et ses successeurs.

§ 2. — Traditions légendaires concernant l'introduction du christianisme en Perse.

Aucun sentiment n'est plus profondément enraciné dans la conscience de l'Église chrétienne que celui de continuer à travers les âges la doctrine, la mission et la personne même de son fondateur. Telle est l'importance qui s'attacha de tout temps à cette sorte de « légitimité » que, de très bonne heure, on recueillit avec un soin jaloux tous les indices qui permettaient aux groupements chrétiens de remonter jusqu'aux apôtres, et, par eux, jusqu'à Jésus-Christ. Les grands sièges d'Orient et d'Occident possédaient des fastes épiscopaux plus ou moins complets, et, par leur intermédiaire, les communautés moins considérables, ou plus récemment fondées, se reliaient au collège apostolique.

Dès le haut moyen âge, ce lien purement moral parut trop lâche. On sentit le besoin de matérialiser, pour ainsi dire, l'idée traditionnelle de l'apostolicité des églises; et, dans ce dessein, se formèrent de toutes parts des légendes isolées ou cycliques, dont les unes embellirent et transfigurèrent des événements, des situations, des personnages réellement historiques, ou les reculèrent dans le passé; les autres créèrent de toutes pièces leurs héros et les gestes de ces héros. Il n'est, on le sait, presque pas d'église française qui

1. Ainsi les Juifs prirent quelquefois part aux repas des Perses, et acceptèrent de fournir du charbon pour le service des pyrées.

ne se soit ainsi, du IX[e] au XVI[e] siècle, forgé une « tradition » qui lui permît d'attribuer sa fondation à quelque disciple des Apôtres.

L'Église syrienne orientale ne devait pas échapper à la loi commune. Elle le pouvait d'autant moins, qu'à l'époque où elle prit pleine conscience de son autonomie, c'est-à-dire vers la fin du V[e] siècle[1], elle se trouva en conflit de juridiction d'abord, et bientôt de doctrine, avec d'autres groupements syriens qui se rattachaient par les titres les plus vénérables et les plus indiscutés à la métropole de l'Osrhoène : Édesse, et par delà au siège patriarcal d'Antioche, érigé par saint Pierre lui-même. Il devint nécessaire, pour lutter à armes égales, de justifier d'une antiquité au moins égale à celle des églises melkites et monophysites. C'est à quoi s'essaya l'ingéniosité des historiographes et des canonistes nestoriens; et de leurs efforts est née une triple série de documents ou de récits intéressant les origines de l'Église persane.

La thèse la plus simple et la plus radicale est celle de Timothée I, patriarche nestorien de la fin du VIII[e] siècle. Il l'expose en plusieurs endroits de ses écrits, et notamment dans sa longue lettre aux moines maronites[2]. « Le christianisme, dit-il, était établi chez nous environ cinq cents ans (!) avant Nestorius, et vingt ans après l'Ascension de Notre-Seigneur. » Un peu plus haut, il prétend même que les Mages ont, dès leur retour, prêché le Messie dans l'Empire perse.

A ces affirmations un peu sommaires, des chroniqueurs plus avertis substituaient ou peut-être superposaient une autre théorie. Ils se contentaient de rattacher le siège de Séleucie-Ctésiphon à l'apôtre saint

1. V. ci-dessous, ch. V.
2. Inédite, Ms. Borgia, K. VI, 4, p. 653.

Thomas par une suite ininterrompue de patriarches. Ce procédé a été adopté par les compilateurs du Livre de la Tour et par le Jacobite Barhébraeus lui-même.

La plus ancienne liste qui nous soit parvenue est celle d'Élie de Damas (vers 890) : Addaï, Mari, Abrēs, Abraham, Jacob, Aḥadabuhi, Tomarṣa, Papa[1].

Mare ibn Suleyman (XII[e] siècle) la reproduit en la modifiant quelque peu : Nathanaël, Addaï, Aggaï, Mari, Abrēs, Abraham, Jacob, Aḥadabuhi, Šaḥlufa, Papa[2].

Salomon de Baṣra[3] et Barhébraeus[4] (XIII[e] siècle) ainsi que les abréviateurs 'Amr et Ṣliba (XIV[e] siècle ont copié Mare ibn Suleyman.

Parmi ces premiers évêques de Séleucie, les uns sont donnés comme parents de Jésus (Abraham, Jacob), les autres (Addaï, Mari, Aggaï) sont les apôtres d'Édesse ou leurs disciples; enfin Aḥadabuhi et Abrēs auraient été ordonnés évêques à Antioche. Mais ici se présentait une difficulté considérable. Si le catholicat de Séleucie n'était qu'une délégation du patriarcat d'Antioche, comment le mettre de pair avec ce siège illustre, comme les Persans, dès le V[e] siècle, en émirent la prétention ?

Aussi produisait-on une lettre des « Pères occidentaux », c'est-à-dire des évêques syriens dépendant du patriarcat d'Antioche, datée du commencement du II[e] siècle. Cette lettre, dont l'authenticité a été admise également par les nestoriens et les jacobites, et, après eux, par Assemani[5], assurait au catholicos de Séleucie une autonomie absolue, et, en raison des difficultés des temps, lui permettait de recevoir, en territoire arsa-

1. *Bibl. orient.*, t. II, p. 392.
2. MARE, p. 2 et suiv.
3. *Livre de l'abeille*, cité dans *Bibl. orient.*, t. II, p. 387
4. *Chron. eccl.*, II, col. 11 et suiv.
5. *Bibl. orient.*, t. III, p. 51 et suiv.

cide, la consécration patriarcale, sans être obligé de faire le voyage d'Antioche. On racontait à ce propos [1] que Aḥadabuhi, lorsqu'il vint se faire ordonner dans la métropole de l'Orient romain, s'était fait escorter d'un certain Qamišoᶜ ou Iahbišoᶜ. Les soldats impériaux se saisirent de ce Qamišoᶜ, prétendirent qu'il espionnait pour le compte du roi de Perse, et le crucifièrent à la porte de la Grande Église d'Antioche. Aḥadabuhi ne dut son salut qu'à une fuite précipitée. Pour prévenir de semblables catastrophes, les « Pères occidentaux » auraient promulgué l'exemption que nous avons signalée plus haut. Les chronographes nestoriens savent encore le nom du porteur de la missive : Agapet, évêque de Beit Lapaṭ. Comme cet Agapet est un des orateurs du synode tenu par Dadišoᶜ en 424 [2], nos bons annalistes commettent un modeste anachronisme de plus de deux siècles.

Enfin un troisième système rattachait directement la fondation de l'Église persane à l'origine même de l'Église syrienne d'Édesse. Addaï, dont on faisait un des soixante-douze disciples, aurait, d'après un texte de la déclaration des évêques nestoriens à Chosrau II (612)[3], évangélisé lui-même la vallée du Tigre, avec l'aide de deux disciples : Aggaï et Mari.

Une pièce hagiographique, éditée sous le titre d'*Acta Maris*[4], attribue exclusivement à ce dernier personnage la fondation de l'Église de Perse. Après la mort d'Addaï, dit ce document, Mari quitte Édesse pour se rendre à Nisibe, où il renverse les idoles et bâtit plusieurs églises et monastères. De là il se

1. Mare, p. 5. ᶜAmr, p. 4. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, II, p. 26.
2. *Syn. orient.*, p. 294.
3. *Syn. orient.*, p. 581.
4. *Acta Maris*, éd. Abbeloos. Louvain, 1885.

dirige vers le nord à Arzun, accompagné du prêtre Onésime et de quelques disciples : Tomis, Philippe, Malkišoᶜ et Ada. Il détache Philippe à Qardu, et descend lui-même le Tigre. Il prêche l'évangile à Arbel et sur les rives du grand Zab, dans les provinces d'Atur et de Ninive, et les régions circonvoisines. Tomis se sépare de son maître, et pénètre dans les hautes vallées du Dasen, et jusque dans les montagnes du Kurdistan et de la Médie. Il meurt martyr à Gawar, près du lac d'Ourmiah.

Cependant, Mari poursuit sa route vers le sud. Il convertit le Beit Garmaï, et le Beit Aramayē, c'est-à-dire le district avoisinant la capitale, et fonde deux résidences à Dar-Qôni sur le Tigre et à Kōkē[1]. Après une course apostolique en Susiane et en Perse, il revient à Dar-Qôni où il meurt en paix, après avoir sacré son successeur, l'évêque de Séleucie Papa.

§ 3. — Critique de ces traditions.

Ni l'un ni l'autre des deux premiers systèmes ne saurait être admis par la critique historique. Nous en avons déjà signalé le caractère artificiel et tendancieux. Mais ce qui les frappe d'une condamnation sans appel, c'est qu'ils n'apparaissent qu'au ɪxᵉ siècle, c'est-à-dire à une époque très tardive. Ni les Actes des Conciles orientaux, ni les Passions des Martyrs persans, ni aucune autre pièce hagiographique ou canonique antérieure à la chute de l'empire sassanide, ne concorde avec les documents que nous avons sommairement analysés[2].

1. L'ancien nom de Séleucie. *Syn. orient.*, p. 265, n. 1.
2. A peine pourrait-on mentionner le passage des Actes de Dadišoᶜ *Syn. orient.*, p. 291, où il est dit que Papa sera proclamé dans les diptyques avant *ses prédécesseurs*.

des Rois, ou, plus justement, à côté de lui, les plus vieilles familles d'extraction iranienne occupaient les principales charges de l'État, et se partageaient le commandement des grandes circonscriptions territoriales ou des forces militaires massées sur les frontières de l'Empire [1]. Les districts moins étendus étaient administrés par des *rads*, qui, souvent, appartenaient à l'aristocratie locale. Intermédiaires entre le peuple et les fonctionnaires, les propriétaires terriens jouissaient d'une large indépendance [2]. Divisés en castes hiérarchiquement subordonnées, les *śahrikans* et les *dihkans*, ils exploitaient leurs biens-fonds, et, à l'occasion, défendaient les paysans ou les bergers contre les exactions des agents fiscaux, seuls représentants directs, à proprement parler, des princes Sassanides.

Les vallées du Tigre et de l'Euphrate, et la Susiane, étaient seules entièrement soumises à l'autorité du Roi des Rois. Quant aux contrées plus éloignées, et particulièrement au Khorasan et aux districts limitrophes de l'Arménie, leurs gouverneurs, alors même qu'ils se rattachaient nominalement à la hiérarchie administrative, agissaient plus souvent en vassaux rebelles qu'en loyaux et fidèles sujets. Aussi l'organisation d'une expédition militaire, par exemple, constituait-elle, la plupart du temps, une opération longue et difficile. Les levées d'argent et d'hommes s'effectuaient sans régularité, et presque au hasard des circonstances. Seuls, des monarques énergiques comme Chosrau I, Sapor II ou Chosrau II pouvaient affirmer leur

1. Ces grands officiers s'appelaient *Marzbans*, c'est-à-dire : commandants de frontières. Le nom de marzban qui se rencontre très fréquemment dans les documents chrétiens, correspond à peu près à celui de « satrape » chez les anciens Perses. V. Tabari, p. 102, n. 1.
2. Tabari, p. 446-447.

autorité au dedans et combattre avec quelque éclat les ennemis du dehors.

Plus puissant que la noblesse, et parfois que la royauté elle-même, le clergé zoroastrien jouit, sous la dynastie Sassanide, d'une prépondérance incontestée. Supérieurs aux révolutions politiques, les « mages », ainsi que les appellent les sources chrétiennes, formaient la caste la plus stable, et, partant, la plus influente de toutes. Il serait inexact de prétendre que les Arsacides s'étaient montrés assez médiocrement zélés à l'égard de la religion et des traditions nationales; mais on doit admettre que leurs successeurs, originaires de la Perse propre, se montrèrent des champions plus énergiques de la doctrine de Zoroastre. Aussi les prêtres du feu jouirent-ils d'une autorité sans égale à la cour des Sassanides, particulièrement jusqu'au milieu du VIe siècle.

Leur hiérarchie, puissamment organisée, étendait ses rameaux jusque dans les plus petites bourgades de l'Empire perse. Les humbles desservants des modestes pyrées étaient étroitement rattachés aux *mobeds,* sorte d'évêques qui exerçaient leur juridiction sur une province, et dépendaient d'un mobed supérieur, ou *mobedan mobed,* qui prenait rang parmi les plus hauts dignitaires de l'État.

« Ce clergé, écrit M. Noeldeke[1], était aussi puissant que n'importe quel clergé chrétien, et ne le cédait à personne pour son ardeur persécutrice, comme le prouvent notamment les Actes des martyrs. Dans ces récits, les mobeds apparaissent souvent comme détenteurs d'un vaste pouvoir exécutif. Cependant nous voyons, d'après des renseignements plus complets,

1. TABARI, p. 451 et suiv.

Le christianisme a probablement pénétré en Babylonie et en Chaldée dès l'époque de sa fondation. Les Actes des Apôtres mentionnent, parmi les témoins oculaires du prodige de la Pentecôte, « des Parthes, des Mèdes, des Élamites et des habitants de la Mésopotamie » : Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμεῖται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν[1]. Ce texte atteste, pour le moins, que vers l'an 80, les églises du monde gréco-romain connaissaient l'existence de communautés chrétiennes dans les lointaines contrées de l'Orient[2].

Il est vraisemblable que l'activité missionnaire de ces premiers chrétiens se restreignit aux colonies juives, si florissantes en Babylonie. Mais leur apostolat n'obtint qu'un médiocre succès. C'est ce que nous estimons pouvoir déduire d'un court récit qui nous a été conservé par le Talmud de Jérusalem. « On raconte que Hananie, un neveu de Joshua, s'était affilié à la communauté chrétienne de Capharnaüm. Son oncle, qui naturellement blâmait cet acte, le contraignit à cesser toute relation avec les chrétiens, et, pour le soustraire à leur influence, l'envoya en Babylonie[3]. »

Peut-être les judéo-chrétiens furent-ils exclus des synagogues orientales et contraints, par suite, d'entrer en relations avec les païens, mais ce point est fort douteux. Cependant les Mandéens, derniers repré-

1. *Act.*, II, 9.

2. La tradition unanime des églises syriennes veut que saint Thomas ait été l'apôtre des populations araméennes. Mais cette attribution qu'a enregistrée Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.*, I, 13) est peut-être légendaire (HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, p. 440).

D'après MARE (p. 2), trois apôtres auraient concouru à l'évangélisation de l'Église orientale : Nathanaël-Barthélemy, Thaddée-Lebbée et Thomas. Cf. pour ce dernier, les *Acta Thomae*, édités par WRIGHT : *Apocryphal acts of the Apostles*, et critiqués par LIPSIUS : *Die apokryphen Apostelgeschichten*, I, p. 225 et suiv. Le texte grec a été édité par MAX BONNET, *Acta Thomae*, Leipzig, 1883. V. *Litt. syriaque*, p. 98 et suiv.

3. Cité dans GRAETZ, *Histoire des Juifs*, t. III, p. 54.

sentants du vieux paganisme chaldéen, paraissent avoir connu et estimé les « Nazaréens », bien que le nom de Jésus ne se rencontre pas dans leurs écrits les plus anciens. Au reste, nous connaissons trop imparfaitement les gnoses babyloniennes et chaldéo-perses, comme le mandaïsme et le manichéisme, pour pouvoir essayer, avec quelque succès, de déterminer les rapports, d'ailleurs problématiques, du christianisme avec ces tentatives de syncrétisme religieux et philosophique[1].

Quoi qu'il en soit, le judéo-christianisme n'a laissé aucunes traces. Tout nous porte à croire qu'avant l'avènement de la dynastie sassanide, l'Empire perse ne contenait pas de communautés chrétiennes organisées. Ce n'est guère que vers 250 que le christianisme « catholique », issu des grandes luttes qui divisèrent au IIe siècle les églises du monde gréco-romain, avec ses dogmes nettement définis, et sa hiérarchie rigoureusement constituée, put étendre ses conquêtes jusqu'aux rives du Tigre[2].

1. Voir sur ce sujet BRANDT, *Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung*, 1889, p. 140-145.

2. Ce chapitre était depuis longtemps terminé, lorsque j'ai eu connaissance de la thèse de M. Westphal : *Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der patriarchal Chroniken.* M. W. discute et critique les récits de Mare, de ʿAmr et de l'interpolateur de ce dernier Saliba ibn Johannan, jusque dans leurs derniers détails. Je suis heureux de constater que ses conclusions concordent presque partout avec les miennes. Il écrit notamment, p. 31 : « Ces arguments attestent tout au plus l'existence de l'évangélisateur Mari », et p. 43, à propos de Abrēs Abraham et Jacques : « Dans l'histoire de la vie des trois évêques persans nommés en dernier lieu, tout est sûrement légendaire. On avait besoin de quelques hommes pour combler une lacune entre Mari et Papa. »

Il admet cependant qu'Abrēs, Aḥadabuhi et Saḥlufa ont été des personnages historiques, prédécesseurs de Papa, qui toutefois n'ont eu qu'une action assez restreinte (p. 44). Nous avons noté que le synode de Dadišoʿ suppose à Papa des prédécesseurs, dont il ignore du reste les noms. Mais l'autorité de nos listes épiscopales est nulle, et l'on ne voit pas sur quel critérium se fonderait l'historien pour leur emprunter tel nom plutôt que tel autre.

CHAPITRE II

L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE DE PERSE AU COMMENCEMENT DU IVe SIÈCLE

§ 1. — L'œuvre de Papa : ses luttes pour établir la primauté du siège de Séleucie-Ctésiphon.

Sozomène [1], si bien informé des choses d'Orient, attribue la fondation des chrétientés persanes aux Édesséniens et aux Arméniens. Force est à l'historien de se contenter de ce renseignement sommaire. Les Arméniens, dont la conversion au christianisme date du commencement du IVe siècle, ne purent guère, avant cette époque, exercer une influence sérieuse sur les provinces limitrophes de l'Arzanène et de l'Adurbaidjan. Édesse fut, au contraire, dès le début du IIIe siècle [2], un centre de missions des plus actifs pour tous les pays de langue et de population araméenne. Les légendes relatives à l'aspostolat de Mari et de ses disciples que nous avons dû rejeter attestent

1. *Hist. eccl.*, II, 8. MIGNE, *Patr. Graec.*, t. LXVII, col. 956 : καὶ Περσῶν δὲ χριστιανίσαι τὴν ἄρχην ἡγοῦμαι ὅσοι τῆς προφάσει τῆς 'Οσροηνῶν καὶ 'Αρμενιῶν ἐπιμιξίας, ὡς εἰκὸς, τοῖς αὐτόθι θείοις ἀνδράσιν ὡμίλησαν καὶ τῆς αὐτῶν ἀρετῆς ἐπειράθησαν.

2. Cf. LIPSIUS, *Die edessinische Abgarsage*, 1880. TIXERONT, *Les Origines de l'Église d'Édesse*, 1888. R. DUVAL, *Histoire d'Édesse*, 1892. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 1903, p. 440 et suiv.

d'avoir été créée et organisée par des missionnaires édesséniens[1].

Les habitants des provinces romaines cis-euphratiques durent aux déportations ordonnées par Sapor I et ses successeurs de collaborer également à l'évangélisation de la Perse. Reprenant l'antique tradition des Achéménides, les rois Sassanides, au cours de leurs expéditions en Syrie, dépeuplaient des districts entiers au profit de la Babylonie, de la Médie et surtout de la Susiane. S'il est difficile d'admettre que la grande ville du Huzistan, Gundêšabur (Beit Lapaṭ), fut bâtie et colonisée uniquement par les captifs romains, il est incontestable qu'un grand nombre d'entre eux furent employés à la construction d'importants ouvrages hydrauliques[2] dont les ruines subsistent encore. Or la Célésyrie, pays d'origine de ces industrieux prisonniers, était, au IIIe siècle, presque à moitié chrétienne[3], et il n'est pas téméraire de penser que plusieurs bourgs chrétiens, avec leurs évêques, furent déportés en terre persane, et y constituèrent des diocèses nouveaux[4].

Une légende sans grande autorité veut même que l'évêque d'Antioche, Demetrianos, emmené en captivité avec l'empereur Valérien, ait ainsi fondé le siège du moins que la chrétienté persane avait conscience

1. M. HARNACK (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 442 et suiv.) a réuni les textes des Pères relatifs à l'extension du Christianisme en Mésopotamie et dans l'empire perse. Denys d'Alexandrie cité dans Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII, 5) connaît des églises chétiennes en Mésopotamie et sait qu'elles sont en relation avec les autres églises. Le même Eusèbe (*Praepar. ev.*, VI, 10, 46) cite les chrétientés de Parthie, de Médie, de Perse, de Bactriane, et du pays des Gèles. Cf. *Vita Constantini*, IV, 8 et 43.

2. TABARI, p. 33, n. 2 et 32, n. 1 et 4 sur la déportation des habitants d'Antioche.

3. HARNACK, *op. cit.*, p. 437 et suiv.

4. Cf. par exemple, la déportation des habitants de Phoenek (*M. O.*, p. 134). Cette déportation fut d'ailleurs ordonnée par Sapor II.

de Beit Lapaṭ, aux environs de l'an 260[1]. *L'Histoire de Beit Slokh*[2] attribue un nom grec : Théocrate ou Théocrite, au premier évêque de cette ville. Nous ajouterons que si, comme l'ont cru saint Jérôme, Socrate et tous les annalistes et hérésiologues de l'antiquité, d'après les *Acta Archelai cum Manete*, et avec eux le plus moderne historien de Mani, M. Kessler[3], des polémiques entre chrétiens et manichéens eurent réellement lieu vers 270 dans le district de Σπασίνου Χάραξ, le nom traditionnel d'Archelaüs donné à l'évêque de Kaškar n'est pas inadmissible.

Quant au siège de Séleucie-Ctésiphon, nous le voyons occupé dans le dernier quart du IIIe siècle, par un Araméen : Papa bar ʿAggai[4], dont la tradition du moyen âge fait un disciple de Mari.

Aucun lien ne rattachait ces églises les unes aux autres. Les circonscriptions diocésaines étaient assez vaguement délimitées. Une même ville pouvait posséder à la fois plusieurs évêques. C'était, même aux environs de 340, le cas de Beit Lapaṭ dont les deux pasteurs, Gadiab et Sabina, subirent ensemble le martyre[5].

Au commencement du IVe siècle[6], Papa bar ʿAggai

1. MARE (p. 7) rapporte que les captifs romains de Gundešabur auraient dit au patriarche déporté Demetrianos : « Tu es patriarche d'Antioche, garde ton titre, et dirige les captifs qui sont avec toi. » Demetrianos répondit : « Dieu me garde de faire ce qui ne m'est pas permis. » Alors le catholicos Papa lui permit de garder le titre de patriarche comme à Antioche, et de rester le chef des chrétiens captifs ; mais il s'en défendit. Papa le créa métropolite de Gundešabur, et lui donna le premier rang à l'ordination du catholicos. Ce récit fourmille d'invraisemblances et d'anachronismes. Cf. WESTPHAL, *op. cit.*, p. 62.

2. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 46. BEDJ., II, p. 513.

3. MANI, p. 88 et suiv. Il est sur ce point en conformité avec MARE, Cf. l'art. « Mani » dans HERZOG'S *Realencykl.*, t. XII.

4. *Syn. orient.*, p. 289. — ASSEMANI, *M. O.*, p. 72. — MARE, p. 7. — ʿAMR, p. 8. *B. H.*, col. 27 et suiv.

5. *M. O.*, p. 41, n. 24.

6. Il serait intéressant de connaître le nombre exact des évêchés fon-

forma le dessein de fédérer toutes les chrétientés persanes sous l'hégémonie de l'évêque des Villes Royales : Séleucie-Ctésiphon, agissant comme délégué général, pour l'empire sassanide, des « pères occidentaux », c'est-à-dire des évêques de la Mésopotamie et de la Syrie euphratésienne.

Son projet souleva les plus vives oppositions[1]. Si les renseignements contenus dans la correspondance apocryphe de Papa méritent quelque considération, les principaux adversaires de l'évêque de Séleucie furent ʿAqbalaha[2], Ḥabib, Milès et Simon Barṣabbaʿē. Les

dés dans l'empire perse à cette époque. Malheureusement nous n'en possédons pas de liste complète.

Les Actes des martyrs ou le Catalogue anonyme de 412, publié par le R. P. Van den Gheyn, attestent pour le milieu du IVe siècle : dans le Nord, les évêchés de Beit-Zabde (*M. O.*, p. 134), Ḥenaita (*M. O.*, p. 82), Ardel (*M. O.*, passim, et Catal.); dans le Centre : les évêchés de Karka de Beit Slokh (*M. O.*, 227, 230, Catal. *Hist. de Beit Slokh*), Šahrqart (Catal. *Hist. de Beit Slokh*), Beit Niqṭor (*M. O.*, p. 220), Kaškar (Catal. *M. O.*, p. 151) Maskena (Catal.); dans le Sud : les évêchés de Perat de Maišan (*M. O.*, p. 41, 83. Catal.), Beit Lapaṭ (*M. O.*, p. 80. Catal.), Suse (*M. O.*, p. 81. Catal.), Hormizdardašir (Catal.). Sur le plateau iranien : les évêchés de Rewardašir (Catal.), et de Ḥolwan (Catal.). L'évêché de Nisibe fut fondé en 300/1 par Babu. Ce prélat mourut en 309, et eut pour successeur le célèbre Jacques. (Élie de Nisibe, cité dans *B. H.*, col. 31 n. 1.)

1. M. Braun a étudié avec soin les sources de ce conflit. Ce sont les annalistes, le synode de Dadišoʿ (*Syn. orient.*, p. 290 et suiv.), les Actes de Milès (*M. O.*, p. 72) et une correspondance apocryphe du catholicos Papa : *Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia* (*Litt. syr.*, p. 136, n. 1). Nous ne pouvons admettre, comme le fait M. Braun, qu'il y ait dans cette correspondance des parties apocryphes et des parties authentiques. Si le dossier primitif avait existé et s'était partiellement conservé, comment comprendre que le morceau capital, la lettre des Pères occidentaux, ait été égaré, et reconstitué depuis par un faussaire ? Quant à l'origine du dossier, Barhébraeus (*Chron. eccl.*, II, col. 31) la faisait remonter au catholicos Joseph I. Si les Actes de Dadišoʿ sont authentiques, comme on l'admet généralement, il faut en conclure qu'au Ve siècle on connaissait déjà une lettre des Occidentaux (apocryphe, bien entendu). Autour de cette pièce fausse, mais qui jouissait dans son temps de l'autorité canonique, Joseph aura pu, au VIe siècle, grouper de prétendues lettres de Papa. La question est loin, du reste, d'être tirée au clair.

2. Sans doute l'évêque de Karka dont il est question dans l'*Histoire de Beit Slokh*. Hoffmann, *Auszüge*, p. 48. Bedj., II, p. 575. — Ḥabib est

deux derniers sont mentionnés dans deux documents du ve siècle : les Actes du synode de Dadišo', et la Passion de Milès attribuée à Maruta. Milès représentait les collègues de Papa, et Simon les propres clercs du fils d''Aggai, mécontents de leur chef.

Les conjurés répandent des libelles contre Papa; ils l'accusent de mœurs honteuses [1]. A cette imputation invraisemblable contre un vieillard ils ajoutent d'autres griefs : son orgueil intolérable [2], son peu de respect pour le droit ecclésiastique : il aurait ordonné deux évêques pour un seul siège [3]. Un synode se réunit, où les coalisés s'étaient assurés la majorité. L'évêque de Séleucie, prévoyant sa défaite, s'irrite, il prend le livre des Évangiles à témoin de son droit. Mais la violence de son indignation lui cause une attaque de paralysie [4].

l'équivalent araméen du grec Agapet. Ce nom fut porté par plusieurs évêques de Beit Lapaṭ, notamment par un des orateurs principaux du synode de Dadišo', en 424 (*Syn. orient.*, p. 289 et suiv.). Milès est le fameux évêque martyr de ce nom (*M. O.*, p. 66 et suiv.). Simon est l'archidiacre (?) de Papa qui devint son successeur (*M. O.*, p. 15 et suiv. Mare, p. 9. *Syn. orient.*, *loc. cit.*).

1. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, II, p. 30.

2. *Acta Milis*, Assemani, *M. O.*, p. 72.

3. Mare, p. 7.

4. Nous possédons de cet événement deux versions, l'une favorable à la primauté du siège de Séleucie, l'autre à ses adversaires. Nous lisons la première dans les Actes du synode de Dadišo', la seconde dans les actes du martyr Milès. Toutes deux attestent nettement le fait principal. *Synode de Dadišo'* (ms., p. 46; trad., p. 290) : « De ces rebelles, les uns s'étaient faits accusateurs, les autres témoins; et Mar Milès avec les vertueux évêques comme lui reçut les témoignages de ces rebelles en qualité de juges. Alors qu'ils n'avaient pas le droit de se faire juges, ils prononcèrent la déposition et la destitution de Mar Papa. Mar Papa, voyant que la justice s'en était allée de cette assemblée... et apercevant l'Évangile placé au milieu, alors qu'il n'y avait point de juste discussion entre lui et l'assemblée, s'irrita dans une grande colère et frappa l'Évangile en lui disant : « Parle, parle, Évangile! Quoi! tu es placé comme un juge au milieu, tu vois que la vérité s'est éloignée des évêques honnêtes, aussi bien que des pervertis, et tu ne cries pas vengeance pour la justice! » Mais comme il ne s'était pas approché de l'Évangile avec crainte et respect, et n'avait pas placé la main dessus

Le résultat du synode fut sans doute la déposition de Papa [1], et la consécration à sa place de Simon Barṣabbaʿē. Le vaincu recourut aux « Pères occidentaux », nous ignorons par quelle voie. Les termes de la réponse de ces évêques ne nous sont pas connus [2]. Peut-être députèrent-ils un envoyé, comme plus tard Maruta et Acace [3], pour examiner la question et la trancher sur place. Quelque forme qu'ait revêtue l'intervention des prélats syriens, elle fut décisive en faveur de leur

comme un homme qui cherche du secours, Mar Papa fut sur-le-champ frappé de châtiment dans son corps. »

Actes de S. Milès (*M. O.*, p. 72; Bedjan, II, p. 266 et suiv.) : « Il descendit (Milès) au Beit Aramayè. Il y rencontra une grande discorde au sujet de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, qui s'appelait Papa, fils d'ʿAggaï. Il vit qu'il dédaignait les évêques des provinces qui s'étaient réunis là pour le juger, et qu'il méprisait les prêtres et les diacres de sa ville. Connaissant l'orgueil de l'homme et sa chute loin de Dieu, il se leva au milieu d'eux; il lui dit : « Pourquoi oses-tu t'élever au-dessus de tes pères et de tes membres (collègues) et les envies-tu vainement et sans cause, comme un homme sans Dieu? N'est-il pas écrit : « Celui qui est votre chef doit être votre esclave? » Papa lui dit : « Fou, c'est toi qui va m'apprendre ces choses? comme si je les ignorais! » Alors Milès tira l'Évangile de sa besace et le plaça devant lui sur un coussin, et lui dit : « Si tu ne veux pas être instruit par moi qui ne suis qu'un homme, sois jugé par l'Évangile du Seigneur que j'ai placé devant tes yeux extérieurs, puisque tu ne vois pas son ordre par l'œil caché de ta conscience. » Papa, saisi d'une violente colère, lève sa main, dans sa fureur, et en frappe l'Évangile, en disant : « Parle, Évangile, parle! » Saint Milès fut ému; il courut prendre l'Évangile, il le baisa, et le mit sur ses yeux. Puis, élevant la voix, de façon à être entendu de toute l'assistance, il dit : « Puisque dans ta superbe tu as osé attenter aux paroles vivantes de Notre-Seigneur, son ange va venir te frapper sur ton côté et le dessécher, et la crainte et la terreur envahiront beaucoup d'hommes. Tu ne mourras pas sur-le-champ, mais tu resteras comme signe et prodige. » Aussitôt, il (l'ange) descendit du ciel comme la foudre, il le frappa et dessécha son côté. Il (Papa) tomba sur son côté avec une douleur indicible, et [y demeura] pendant douze années. »

Ces deux versions ne sont ni l'une ni l'autre originales. Mais elles dépendent d'une tradition commune qu'il n'y a pas lieu de suspecter.

1. Barhébraeus (col. 30) rapporte une tradition d'après laquelle Papa n'aurait pas été déposé, les évêques estimant que son attaque de paralysie constituait un châtiment suffisant.

2. Celle que transcrit Assemani d'après ʿAbdišoʿ (*Bibl. orient.*, III, p. 52 et suiv.) est évidemment apocryphe. V. ci-dessus, p. 11.

3. Voir ci-dessous, ch. IV.

collègue de Séleucie-Ctésiphon. Les Actes de Dadišoʿ nous apprennent que toute la procédure contre Papa fut annulée. Les fauteurs du schisme furent excommuniés et privés de leurs dignités ecclésiastiques, sauf quelques-uns dont on admit les excuses et les rétractations. Simon Barṣabbaʿē en particulier put prouver qu'on l'avait contraint de recevoir l'épiscopat, et fut maintenu au rang d'archidiacre, avec future succession. Cette sorte de compromis semble indiquer que la vertu et la bonne foi ne furent pas les seules raisons qui empêchèrent certains adversaires de Papa d'être déposés. Les exécutions ne furent pas aveugles, et l'on prit à tâche de ménager l'opposition qui paraît avoir été très puissante.

Telle est la première crise intérieure de l'Église de Perse dont l'histoire nous ait transmis le récit. Elle devait être suivie de beaucoup d'autres, causées soit par l'ambition des métropolitains provinciaux, soit par les dissensions intestines du clergé de la capitale.

La persécution même fut impuissante à supprimer les abus et les compétitions. Dans sa xive homélie [1] écrite en 344, c'est-à-dire plusieurs années après la promulgation de l'édit de persécution générale, le « Sage Perse », Afraaṭ, trace un tableau peu flatteur de l'Église de Séleucie. Les orgueilleux, les avares, les envieux, les simoniaques [2] étaient nombreux parmi les clercs de cette métropole : « Quand les hommes reçoivent de nous l'imposition des mains, ils ne font attention qu'à cette imposition. De notre temps, on ne trouve pas facilement quelqu'un qui demande : « Qui craint Dieu? » mais plutôt : « Qui est le doyen d'ordi-

1. Sur les homélies ou *démonstrations* d'Afraaṭ, v. *Litt. syr.*, p. 225 et suiv., et ci-dessous, p. 32, n. 1.
2. Afraat, éd. Parisot, col. 677.

nation? » Et dès qu'on a répondu : « C'est un tel », ils lui disent : « Tu dois occuper la première place[1] ».

On remarquait à leur tête un évêque, « notre frère, orné de la tiare[2]; mal vu de ses compatriotes, il alla chercher d'autres rois éloignés, et leur demanda des chaînes et des liens qu'il distribua dans son pays et dans sa ville. Il aurait dû plutôt, ce roi, orné de la tiare, demander aux rois ses collègues des cadeaux, qu'il aurait distribués aux princes et aux citoyens de son pays et de sa ville, au lieu de chaînes et de liens. » Il lançait des excommunications à ses ennemis et tolérait chez ses partisans une conduite scandaleuse : « Si quelqu'un fait le mal, mais a l'heur de plaire aux directeurs de la prison, ils le délivreront de ses chaînes et lui diront : Dieu est miséricordieux; il te remet tes péchés, entre, viens prendre part à la prière. Mais si on leur a déplu, même légèrement, ils lui disent : Tu es lié et anathématisé par le ciel et par la terre. Malheur aussi à qui lui adresse la parole[3]! »

La sagacité des critiques s'est exercée sur ces textes; et l'on a cherché qui désignaient ces allusions, sans doute transparentes pour les contemporains. M. Bert[4] a pensé qu'il était question d'un satrape chrétien qui aurait maltraité ses concitoyens au lieu de les gagner par la douceur de son administration. Cette hypothèse n'est pas vraisemblable. Il est évident que l'homélie tout entière tend à remédier aux désordres qui s'étaient introduits dans la société chrétienne, et, plus spécialement, dans le corps ecclésiastique. Le tyran qui excommunie, qui bouleverse les familles et les

1. Col. 633.
2. Col. 587.
3. Col. 708.
4. *Texte und Untersuchungen*, t. III, p. 214, n. 2.

cloîtres, c'est un évêque, et la suscription de l'homélie permet d'ajouter que c'est un évêque de Séleucie. Cet évêque est sans doute mort, car la lettre est adressée à une assemblée d'évêques, de prêtres, de diacres et de fidèles réunie à Séleucie, et non pas au titulaire de ce siège. Peut-être cette réunion avait-elle pour objet le choix d'un nouveau prélat. Dans le pays d'Afraaṭ se tenait un autre synode, et c'est au nom de ce synode que le « Sage Perse » écrit son exhortation.

On a estimé que le « tyran » visé par Afraaṭ pourrait bien être Papa. Certaines données de la démonstration XIV conviennent, en effet, au cas de ce célèbre évêque. Le roi qui va demander aux rois éloignés des chaînes et des liens dont il charge ses compatriotes coupables de ne pas être d'accord avec lui représenterait assez exactement Papa recourant aux « Pères occidentaux » pour en obtenir l'annulation de la procédure instituée contre lui par ses collègues de Perse.

Cette identification souffre toutefois plus d'une difficulté. D'abord, le concile dirigé contre Papa s'est vraisemblablement réuni avant 325[1]; l'homélie XIV est écrite plus de vingt ans après. Or les faits qui y sont rapportés semblent assez récents, et l'impression

1. Je renonce, pour ma part, à essayer de déterminer la date de ces événements en coordonnant les renseignements fournis par des annalistes dont aucun n'est antérieur au XIIe siècle. M. WESTPHAL (*op. cit.*, p. 60-62, 82-84) a cru pouvoir assigner la date de 313/4 au synode de Papa. Il la calcule en fonction du martyre de Simon Barṣabba'ē, le successeur de Papa, et d'une donnée de la *Passion de Milès* suivant laquelle l'évêque de Séleucie aurait survécu douze ans à son attaque de paralysie. (Citée ici même, p. 22, n. 4.)

Cette dernière information est sujette à caution, à cause du caractère tendancieux des *Acta Milis* qui diminue singulièrement leur valeur historique. A mon avis, il est impossible d'établir une chronologie solide pour les années qui ont précédé la persécution de Sapor II.

qu'Afraaṭ en a reçue paraît encore très vive. En effet dans sa xe homélie sur les Pasteurs écrite en 336/7, le « Sage Perse » traite *ex professo* d'un sujet analogue à celui de l'homélie xiv. Il y est également question des devoirs qui incombent aux évêques et des qualités requises pour occuper les prélatures. Or, notre auteur se borne à des considérations générales, et ne se départit à aucun moment du calme qui convient à l'exposition méthodique de la doctrine spirituelle. Dans l'homélie xiv, au contraire, il se montre passionné, parfois violent. On peut donc penser qu'il se réfère à des événements qui se seraient produits dans l'intervalle de sept années qui sépare ces deux homélies.

Rien n'empêche, par conséquent, de supposer qu'Afraaṭ désigne non point Papa, mais l'un de ses successeurs immédiats, Simon Barṣabbaʿē ou Šahdost. Nous proposerions, mais sous réserves, d'admettre que la démonstration xiv vise plutôt Simon. En voici les motifs. Deux traits, dans cette démonstration, nous semblent se rapporter très spécialement à ce prélat. Afraaṭ dit que les chrétiens sont dépouillés et vexés de toutes manières : « Ceux qui n'étaient pas portés à la générosité ont exigé de nous que nous leur donnions outre mesure [1]. » Plus loin, il semble indiquer que le tyran dont il est question se glorifiait de sa taille avantageuse et de sa beauté, et il répond : « Considérons-nous sa haute stature, pareille à celle de Saül, ou son visage agréable, semblable à celui d'Éliab, ou sa remarquable beauté qui rappelle celle d'Absalon ? Mais le Seigneur ne se complaît pas dans l'agrément du visage, et il n'aime ni les superbes ni les glorieux [2]. »

Or les Passions de Simon Barṣabbaʿē nous informent

1. Col. 581.
2. Col. 648.

que Sapor l'invita tout d'abord à percevoir une capitation double sur les chrétiens. Elles nous apprennent également qu'il avait un extérieur agréable et imposant [1], et que, pour ce motif, le roi hésita longtemps à le condamner à mort. N'y a-t-il pas, dans ce double renseignement, un parallélisme significatif avec les passages d'Afraaṭ que nous avons signalés?

A la vérité, les chronographes ne nous rapportent pas que Simon ait dû solliciter l'appui des « Pères occidentaux »; mais un pareil recours semble moins improbable si l'on admet, avec le concile de Dadišoʿ [2], que ces Pères, en réintégrant Papa dans sa dignité, avaient désigné Simon pour lui succéder. Par un juste retour des choses, Simon aurait subi les épreuves qu'il paraît n'avoir pas épargnées à son prédécesseur, et il en serait sorti victorieux par le même moyen. Quelque jugement, d'ailleurs, que l'on réserve à notre hypothèse, il ressort de l'homélie XIV d'Afraaṭ que la persécution n'avait pas rétabli l'union entre les chrétiens, et qu'on ambitionnait ardemment un siège épiscopal qui pouvait cependant coûter la vie à son titulaire [3].

§ 2. — L'institution monastique.

L'institut monastique devait être assez florissant en

1. Cf. par exemple *M. O.*, I, p. 24.
2. *Loc. sup. cit.*
3. Je ne me dissimule pas que la théorie proposée ici ne résout pas toutes les objections. Certaines difficultés subsistent, de celles surtout qui sont d'ordre chronologique. En effet la démonstration XIV est écrite en 344. Or Simon était mort en 341 et Šahdost en 342. Les clercs de Séleucie étaient donc réunis pour choisir le successeur de ce dernier, qui devait être Barbaʿšemin († 346). Mais si les faits auxquels Afraaṭ se réfère ne peuvent pas être très anciens, il ne suit pas de là qu'ils aient dû se passer dans l'année même où fut composée l'homélie XIV. Trois ans après son supplice, le souvenir de Simon Barṣabbaʿē pouvait être assez vivace dans les cercles ecclésiastiques.

Perse au IVe siècle; c'est le sentiment que suggère la VIe démonstration d'Afraaṭ[1] qui lui est consacrée. Les Actes des martyrs nous ont conservé les noms de plusieurs moines : Baršabia et ses dix compagnons; Papa, Waleš, ʿAbdišoʿ, Paqida, Samuel, ʿAbdišoʿ[2], martyrisés avec les évêques ʿAbda et ʿAbdišoʿ; Badema et ses sept disciples[3].

Nous ignorons s'il y avait dès ce moment des ermites proprement dits en Orient. Le mot iḥidayē, « solitaires », qui se rencontre dans Afraaṭ peut très bien convenir aux cénobites. La distinction des moines d'avec le clergé n'est pas non plus très nette. Le nom de benai qiāmā[4] qui les désigne ordinairement convient également aux uns et aux autres. Il est fort possible que l'on ne considérât comme « clercs » que les évêques, les prêtres et les diacres, et qu'à cette époque, des cénobites fussent chargés du service inférieur de l'Église[5]. On s'expliquerait alors plus facilement qu'Afraaṭ semble avoir été à la fois évêque et chef de monastère; son correspondant paraît avoir également cumulé ces deux fonctions. Dans la démonstration X[6], après avoir résumé la première partie de la collection, Afraaṭ écrit en effet à son ami : « Lis et étudie, toi et tes frères, les fils du pacte, et les fils de notre foi », et ailleurs : « Instruis-toi, et, à ton tour, instruis tes frères, fils de ton église[7] ».

Il y aurait ainsi d'un côté les « fils de la foi » et les « fils de l'église » qui étaient les simples fidèles; de l'autre,

1. AFRAAT, éd. Parisot, p. LXV. Cf. THÉODORET, *Hist. rel.*, ch. I.
2. *M. O.*, p. 144 et suiv.
3. *Ibid.*, p. 165 et suiv.
4. ܒܢ̈ܝ ܩܝܡܐ Fils du pacte ou de la règle.
5. Sauf, bien entendu, ceux qui n'étaient pas encore baptisés. *Dem.* VII, 20, col. 345.
6. Col. 465.
7. *Dem.* XII, col. 533.

« les fils du pacte » ou de la règle, qui avaient fait des vœux spéciaux[1]. Ils étaient astreints à certaines abstinences et à des jeûnes fréquents. Ils s'adonnaient à la prière, à la lecture, à l'étude, aux veilles, au silence. On leur recommande le travail, l'humilité, la patience, la concorde, le sérieux, l'esprit pacifique. Ils s'engageaient à observer la continence et la pauvreté. Cette vie austère leur valait le nom de « pleurants », ābīlē, mais aussi de « bienheureux », ṭubānē.

1. Voici quelques remarques subsidiaires qui ajoutent, croyons-nous, quelque force à cette théorie. Dans tous les Actes des martyrs, les fils et les filles du pacte sont mentionnés à la suite des évêques, des prêtres et des diacres. Par exemple *Acta Sciahdustis*, *M. O.*, p. 89 (texte syriaque) : « On prit avec lui, de ces Villes [Séleucie-Ctésiphon] et des bourgs et districts environnants, des prêtres, des diacres, des fils du pacte et des filles du pacte, dont le nombre était de cent vingt-huit. » Cf. aussi le titre des Actes d'ʿAbdišoʿ et ses compagnons (*M. O.*, p. 144).

Comparer un passage de la démonstration x d'Afraat (col. 457) où l'auteur écrit que l'évêque doit « surveiller, corriger, et encourager les vierges », par où il faut sans doute entendre les personnes consacrées à Dieu.

Dans la démonstration vii, *Sur les Pénitents*, c'est au chef de la communauté chrétienne qu'il adresse ses avis sur la pénitence des « voués », col. 356. « Je t'ai écrit toutes ces choses, ô mon ami, parce que, de notre temps, il y en a qui choisissent d'être solitaires, fils du pacte et saints. Or, nous combattons contre notre ennemi, et cet ennemi lutte contre nous pour nous persuader de retourner à l'état que nous avons librement quitté. Et il y en a qui sont vaincus et frappés, et qui, ainsi coupables, se justifient eux-mêmes. Nous connaissons leurs péchés, mais ils se cantonnent dans leur obstination et ne veulent pas de pénitence... et, à d'autres qui confessent leurs péchés, on n'accorde pas la pénitence ». Cette pénitence paraît être d'ailleurs tout autre chose que la pénitence canonique. Il n'est question ici ni de fautes graves, ni d'accusations obligatoires, ni de l'exclusion de l'Église à laquelle Afraaṭ fait pourtant allusion dans la démonstration xvi. C'est une pénitence conseillée, et « de perfection ».

Il n'en est pas moins à retenir que c'est au chef de l'Église que les « fils du pacte » doivent s'adresser. Nous croyons donc que, dans les villes épiscopales tout au moins, l'évêque était le chef du clergé officiel : prêtres et diacres, et des voués volontaires : fils et filles du pacte, qui vivaient ensemble autour de l'Église, ou en petits groupes dans des maisons particulières comme les μονάζοντες du monde gréco-romain à la fin du iv[e] siècle. A la campagne, ou dans les villes qui ne possédaient pas d'évêque, le supérieur des « fils du pacte » paraît avoir exercé le ministère ecclésiastique; ainsi Baršabia à Isṭahr (*M. O.*, p. 93) et Badema à Maḥōzē d'Arēwān (*M. O.*, p. 165).

Il y avait aussi des « filles du pacte », c'est-à-dire des vierges consacrées à Dieu. Elles vivaient en commun, soit dans des maisons particulières, soit, plus rarement sans doute, dans des lieux réguliers. Afraaṭ interdit sévèrement la cohabitation des « fils et des filles du pacte [1] ». Les Actes des martyrs du ɪvᵉ siècle contiennent les Passions d'un certain nombre de ces religieuses. Nous citerons les noms de Tarbo et de sa sœur, et de leur servante [2], de la vierge Warda [3], de Thècle, Marie, Marthe, Marie, Ami [4], de Marie, Tata, Ama, Adrani, Mama, Marie et Maraḥ [5], de Thècle, Danaq, Ṭaṭon, Mama, Mazkia, Ana, Abiat, Ḥatai et Mamlaka [6].

L'institution clérico-monastique semble s'être développée en dehors de toute influence étrangère. La Passion de Milès assure, il est vrai, que cet évêque a été en Égypte visiter Ammonios, disciple d'Antoine [7]. Mais l'hagiographe commet ainsi un anachronisme grossier, et, par conséquent, son information est sans valeur. Nous verrons plus loin [8] que les méthodes de l'ascétisme égyptien ne furent pas introduites en Perse avant la fin du vɪᵉ siècle.

§ 3. — Le dogme et la discipline.

Un seul document, très précieux il est vrai, nous fournit des informations précises sur le dogme et la discipline des Églises persanes au ɪvᵉ siècle. C'est la

1. Cet abus devait être assez fréquent, étant données les mœurs persanes.
2. *M. O.*, p. 54.
3. *Ibid.*, p. 103.
4. *Ibid.*, p. 123.
5. *Ibid.*, p. 144.
6. *Ibid.*, p. 100-101.
7. *M. O.*, p. 71.
8. Ch. xɪ.

collection des homélies d'Afraaṭ, à laquelle déjà nous avons fait de larges emprunts [1]. D'après cette source, la dogmatique orientale nous apparaît dégagée de toute influence nicéenne. C'est là un fait digne de remarque, car l'activité littéraire d'Afraaṭ s'est exercée entre les années 337 et 346, soit quinze ans environ après la réunion du concile de Nicée. Ce concile paraît donc avoir été ignoré des Persans [2]. Maruta, le premier, le leur fit connaître [3], ou du moins en rendit les conclusions obligatoires au concile de Séleucie en 410.

Dans l'œuvre d'Afraaṭ, la doctrine trinitaire n'est qu'ébauchée. Les doxologies et les confessions de foi qu'elle renferme mentionnent, comme toutes celles qui sont postérieures au IIe siècle, les noms du Père, du Fils et du Saint-Esprit; mais Afraaṭ n'a fait sur ces données, qui lui étaient fournies par la tradition ecclésiastique la plus ancienne, aucune réflexion métaphysique. La distinction des Personnes divines, leur égalité et leur consubstantialité ne font pas partie de son enseignement. La démonstration XVII ne laisse aucun doute à ce sujet.

Il s'agit de prouver contre les Juifs que les appellations de Dieu et de Fils de Dieu, appliquées à Jésus-

1. Depuis leur publication par Wright, ces homélies ont été dépouillées par MM. SASSE, *Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homileticos*, Leipzig, 1879; FORGET, *De Vita et Scriptis Aphraatis*, Louvain, 1882; G. BERT, *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erlautert*, dans GEBHARDT-HARNACK, *Texte und Untersuchungen*, vol. III, fasc. III, Leipzig, 1888, et en dernier lieu (1894) par Dom PARISOT, dans la préface dont il a fait précéder son édition d'Afraaṭ (notamment p. XLI-XLVII). Pour l'identité mystérieuse du « Sage Perse », cf. *Litt. syr.*, p. 226, et l'article de NESTLE, dans HERZOG's *Realencykl.* Cf. BURKIT, *Early Christianity outside the Roman Empire*, Cambridge, 1899, Lect. II et III.

2. Aucun évêque de Perse n'y prit part. Jean de Beit-Parsayē dont le nom se trouve dans quelques listes syriaques est probablement une mauvaise lecture ou plutôt une falsification du nom de Jean, évêque de Perrhae.

3. BRAUN, *De Sancta Nicaena Synodo*, préface.

Christ, ne sont pas incompatibles avec l'unité de Dieu.

« Vous adorez et révérez un homme engendré, un homme crucifié, et vous appelez Dieu un homme; et, bien que Dieu n'ait pas de fils, vous l'appelez Fils de Dieu [1]. » Telle était l'objection juive. Afraaṭ proteste d'abord de son adhésion aux formules ecclésiastiques : « Jésus, Notre-Seigneur, est bien le Fils de Dieu, le roi, fils du roi, lumière de lumière, créateur, conseiller, chef, voie, sauveur, pasteur, congrégateur, porte, perle, lumière » ; mais ensuite il s'applique à démontrer que les noms de Fils de Dieu et de Dieu même sont appliqués par l'Écriture à Moïse et à d'autres justes, le nom de Roi des Rois à Nabuchodonosor, et qu'ainsi, lorsque ces appellations s'adressent au Christ, on ne doit pas leur attribuer une valeur insolite.

« Nous adorons nos supérieurs, dit encore Afraaṭ, ceux mêmes qui sont païens; combien plus ne devons-nous pas adorer et révérer Jésus-Christ qui nous a arrachés aux vaines superstitions, et nous a appris à adorer, révérer et servir le Dieu unique, notre Père et notre Créateur [3]. » On ne saurait disconvenir que c'est là une argumentation « ad hominem ». La contexture n'en est pas moins singulière. En outre Afraaṭ pense bien ne faire aucune concession aux Juifs quand il énumère les titres donnés au Christ dans l'un et l'autre Testament. Or, il ne fonde aucun argument sur les titres de Logos et de Sagesse qui, dans le développement de la théologie trinitaire, en Occident, prirent une si exceptionnelle importance.

La Pneumatologie d'Afraaṭ est encore plus rudimentaire. L'Esprit-Saint ne semble pas avoir de sub-

1. Col. 785.
2. Col. 788. Col. 813, il ajoute : vigne, époux, semeur.
3. Col. 801. Cf. aussi col. 145.

sistance propre; en tout cas, il ne possède pas d'hypostase distincte de celles du Père et du Fils. C'est plutôt une propriété divine qui se communique d'une façon éminente au Fils, et que le Père et le Fils communiquent aux chrétiens. En un curieux passage [1], le Saint-Esprit est donné pour le principe féminin [2] de la vie chrétienne : « Nous avons appris de la Loi : L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils seront une seule chair. Vraiment, c'est là une grande et insigne prophétie. Mais qui donc quitte son père et sa mère quand il a pris femme? Le sens est donc : l'homme tant qu'il n'a pas pris femme aime et honore Dieu son Père et l'Esprit-Saint sa mère, et il n'a pas d'autre affection. Mais lorsque l'homme a pris femme, il quitte son père et sa mère, je veux dire ceux que j'ai mentionnés ci-dessus; son esprit est saisi par ce monde, etc... »

Le Saint-Esprit répond donc, dans la dogmatique d'Afraaṭ, à ce que nous appelons aujourd'hui la grâce. Et c'est pourquoi il est, si je puis dire, essentiellement mobile. De même que tous les hommes reçoivent en naissant « l'esprit animal », ainsi, à leur seconde naissance, les baptisés reçoivent « l'esprit céleste », ou l' « esprit saint ». S'ils sont fidèles à leurs engagements, l'Esprit demeure en eux. S'ils pèchent, l'Esprit retourne à celui qui l'a envoyé. Après la mort l'âme vivante (l'esprit animal) retourne à la terre. Elle est ensevelie avec le corps; dépourvue de sentiment, elle tombe dans une sorte de sommeil. L' « esprit céleste » retourne au Christ, et, en présence de Dieu, sollicite la résurrec-

1. *Dem*. XVIII, col. 840.

2. En syriaque, comme dans les autres langues sémitiques, ܪܘܚܐ entendu dans son sens propre de vent ou de souffle, est du genre féminin. Mais il est traité comme un nom masculin quand il désigne la troisième personne de la sainte Trinité.

tion du corps auquel il a été uni. « Notre foi, dit Afraaṭ[1], enseigne que les hommes sont de telle sorte assoupis qu'ils ne peuvent distinguer le bien du mal. Les justes ne recevront point leur récompense, ni les méchants leur terrible châtiment, jusqu'à ce que vienne le Juge, qui les séparera, à sa droite ou à sa gauche [2] ».

La confession de foi de l'Église persane est indépendante des formules helléniques contemporaines[3]. Celles-ci étaient divisées en trois parties, qui représentaient en quelque sorte la Trinité du Dieu unique; celle que nous lisons dans Afraaṭ est au contraire divisée en sept articles : « Il faut croire en Dieu, le maître de tout, qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. — Il a fait l'homme à son image, — il a donné la loi à Moïse, — il a envoyé de son esprit dans les prophètes, — et ensuite il a envoyé son Christ dans le monde. — Il faut croire en la résurrection des morts. — Il faut croire au mystère du baptême. Telle est la foi de l'Église de Dieu. »

Et voici les œuvres de la foi : « Ne pas observer les heures, les semaines, les mois, les temps, les néoménies, les fêtes annuelles, la magie chaldéenne et la sorcellerie. S'abstenir de la fornication, de la poésie, des sciences illicites qui sont les instruments du malin, des séductions d'un doux langage, du blasphème et de l'adultère. Ne pas dire de faux témoignage, ne pas tenir un langage double. Telles sont les œuvres de la foi, assise sur la pierre ferme qui est le Christ sur lequel est élevé tout l'édifice [4] ».

Ce symbole a une saveur très antique. Ainsi que le

1. *Dem.* VIII, col. 397.
2. Cf. préface, p. LVI.
3. Cf. BERT, *op. cit.*, p. 17, en note.
4. Éd. Parisot, col. 44 et 45,

fait justement remarquer M. Bert[1], il n'est nullement apparenté à la confession de foi que saint Irénée nous dit avoir été répandue de son temps jusqu'aux confins de l'Orient. On peut penser avec le même savant que les prescriptions morales qui suivent la *regula fidei* sont présentées par Afraaṭ sous une forme « symbolique », et qu'elles faisaient partie intégrante de la confession de foi [2].

La discipline pascale des chrétientés persanes mérite également de retenir notre attention[3]. Elle diffère de la discipline romaine et tout autant de la discipline asiatique. Afraaṭ combat avec vigueur ceux qui s'attachent exclusivement à la date du 14 Nisan et au jour du vendredi. On voit que selon notre auteur la solennité pascale a pour objet principal de commémorer la passion de Jésus-Christ et non sa résurrection[4]. Elle est en réalité la continuation de la Pâque juive dans la communauté chrétienne, la répétition de la dernière Pâque, que Jésus a célébrée avec ses disciples avant son crucifiement[5]. Les Juifs, dit Afraaṭ, ne peuvent plus légalement célébrer la Pâque, puisque l'Agneau devait être immolé dans le Temple qui est détruit. Les chrétiens se sont substitués à eux, car le véritable Agneau pascal c'est notre Sauveur, dont

1. *Op. cit.*, p. 16, n. 1.

2. M. Bert les a rapprochées avec raison des passages remarquablement parallèles de la Διδαχή, III, 4 : « Mon fils, ne sois pas οἰωνοσκόπος, car cela conduit à l'idolâtrie, ne sois pas chanteur, ni mathématicien, ni περικαθαίρων, ne regarde pas même ces choses, car de toutes naît l'idolâtrie » ; II, 3-4 : « Tu ne jureras pas, tu ne diras pas de faux témoignage, tu ne seras pas double de pensée ou de langue, car la duplicité de langue est le sceau de la mort ». Cf. le même ouvrage p. 18, n. 2, et p. 19, n. 1, et l'article de AD. HARNACK : « Apostolisches Symbolum » dans HERZOG's *Realencykl.*3, p. 741 et suiv.

3. *Dem.* XII. Cf. BERT, *op. cit.*, p. 179, n. 1.

4. Πάσχα σταυρώσιμον et non πάσχα ἀναστάσιμον.

5. Cf. BERT, *op. cit.*, p. 180.

le sacrifice, figuré dans la dernière Cène et accompli sur la croix, a aboli les sacrifices prescrits par l'ancienne Loi. Mais la date de la Pâque chrétienne ne coïncide pas avec celle de la Pâque juive. En effet, suivant le Diatessaron [1], toute divergence entre les synoptiques et le quatrième évangile est supprimée. Jésus-Christ a fait la dernière Pâque en même temps que tous les Juifs, le soir du 13 Nisan, c'est-à-dire dans la nuit qui inaugure le 14 Nisan. Et il est mort le 14 Nisan, avant le commencement du 15 Nisan. Quant aux chrétiens, ils fêtent le souvenir de cette mort le 15 Nisan, sa nuit et son jour [2].

S'agit-il de compter les trois jours qui séparent la mort de la résurrection? Afraaṭ les fera commencer après la mort mystique de la Cène, car, dit-il, « celui qui a mangé son corps et bu son sang doit être considéré comme mort. Or le Seigneur a de ses propres mains donné son corps à manger et son sang à boire avant d'être crucifié[3] ». Mais ce comput spécial ne s'applique pas à la fixation de la solennité pascale, qui ne doit en aucun cas coïncider avec celle des Juifs. Jésus, le véritable Agneau pascal, est mort dans l'après-midi du 14 Nisan; donc en commençant la fête avec le 15 Nisan (c'est-à-dire le soir consécutif au 14), on commémore l'heure exacte du sacrifice sanglant de Notre-Seigneur.

La Pâque chrétienne dure, comme celle des Juifs, une semaine entière, et le point culminant de la fête est le vendredi de cette semaine. La prière et l'office di-

1. Afraaṭ, comme S. Ephrem, lisait l'Évangile dans le *Diatessaron* de Tatien. C'est ce qui résulte principalement du long passage de l'homélie II où Afraaṭ esquisse à grands traits la doctrine et la vie de Jésus-Christ. Cf. ZAHN, *Tat. Diat.*, p. 80-84, cité dans BERT, *op. cit.*, p. 34, n. 3.
2. Col. 521.
3. Col. 518.

vin, mais plus particulièrement le jeûne, sanctifient cette période. Si donc le 15 Nisan coïncidait avec le dimanche, il faudrait commencer la semaine pascale le lendemain seulement, car le dimanche n'est pas jour de jeûne.

La solennité majeure est inaugurée, comme l'a été la Passion dont elle est l'anniversaire, par l'administration du baptême. Afraaṭ voit en effet dans le lavement des pieds qui précéda la dernière Cène l'image du sacrement baptismal. Le baptême se conférait donc dans l'Église persane, non pas le Samedi saint, mais le premier soir de la Pâque ; il était suivi de la Messe et de la communion.

Cet ordre paraîtra insolite, ainsi que la pratique du jeûne, alors que dans les autres Églises cet exercice de pénitence était interrompu pendant les solennités pascales. Tout s'explique si l'on admet que deux principes présidaient à l'économie de la Pâque chez les Syriens orientaux. Premièrement : les prescriptions de la loi mosaïque concernant la Pâque sont encore en vigueur. Deuxièmement : on les modifiera cependant de manière à reproduire le plus fidèlement possible, et dans leur succession chronologique, les épisodes qui ont marqué les étapes du sacrifice de Jésus-Christ.

Il faut donc rapporter la tradition du jeûne pascal à cette idée exprimée par Afraaṭ[2] : « Que ceux qui disputent au sujet de ces jours sachent que le Seigneur a célébré la Pâque et mangé et bu avec ses disciples au crépuscule du 14. Mais depuis l'heure où le coq chanta, il ne mangea plus, ni ne but, parce que les Juifs l'avaient saisi et commencé à le juger, et

1. Col. 537.
2. Col. 536 et 537.

comme je te l'ai montré plus haut, il a passé chez les morts le quinzième jour tout entier, la nuit et le jour[1]. »

§ 4. — Les adversaires du christianisme : juifs, mages, hérétiques.

Ce souci de concilier les observances légales du Judaïsme avec les traditions chrétiennes est un des traits caractéristiques de l'Eglise persane au IVe siècle. Il ne convient point de s'en étonner, puisque l'Assyrie et la Babylonie renfermaient, comme nous l'avons indiqué plus haut, une très importante colonie d'Israélites. En revanche, la polémique des chrétiens contre les Juifs fut, pour des motifs analogues, plus ardente, et peut-être plus sérieuse dans ces contrées que dans l'empire romain.

Sur les vingt-trois homélies [illegible], neuf sont consacrées à la controverse antijudaïque. Ce sont les homélies : XI sur la Circoncision, — XII sur la Pâque, — XIII sur le Sabbat, — XV sur les aliments, — XVI sur la vocation des Gentils, — XVII sur le Christ, Fils de Dieu, — XVIII sur la Virginité, — XIX contre la prétention des Juifs d'être de nouveau réunis, — XXI sur la Persécution. Si l'on en excepte la dernière qui est un écrit de circonstance, les huit autres démonstrations nous donnent une juste idée de l'objet et de la méthode de l'argumentation chrétienne.

On cherchait à prouver aux Juifs qu'ils n'étaient plus le peuple de Dieu et que leur héritage avait été transmis aux églises du monde païen[2]. Il fallait ensuite

1. Cf. BERT, *op. cit.*, p. 184, en note.
2. Cette tâche était bien difficile, car les espérances messianiques étaient encore vivaces dans les cercles juifs. Nous savons, tant par les homélies d'Afraat que par les Actes des martyrs et les historiens du temps, que les Israélites répandus en Babylonie et dans l'Empire ro-

montrer que certaines prescriptions légales étaient abolies ou qu'elles n'avaient par elles-mêmes aucune valeur, mais seulement en tant que symboles d'une idée religieuse que le Christianisme s'était appropriée. Enfin on devait légitimer des pratiques inconnues à l'ancienne Loi et spécifiquement chrétiennes, comme l'observance de la Virginité, ou concilier les doctrines christologiques avec le monothéisme. L'argumentation s'appuyait uniquement sur des textes de l'Ancien Testament, choisis dans la Thora ou dans les écrits des prophètes, et traités suivant les méthodes de l'herméneutique talmudique.

Afraaṭ déploie dans cette joute intellectuelle une sagacité et une subtilité très remarquables. Il possède à fond non seulement les textes inspirés, mais encore les gloses traditionnelles, dont un petit nombre seulement devait, à son époque, être fixé par l'écriture.

Le « Sage Perse » n'a pas écrit contre les païens de traité analogue à ses « démonstrations » contre les Juifs. N'en soyons pas surpris. A la différence du Judaïsme, les vieux cultes babyloniens se perpétuaient moins par la chaire ou par le livre que par le prestige mystérieux de la sorcellerie et des incantations, en vertu d'une tradition superstitieuse trente fois séculaire.

Quant au culte de Zoroastre, il était placé, par la politique des rois et l'intolérance des mages, en dehors et au-dessus de toute discussion publique. Les Actes des martyrs peuvent toutefois nous renseigner sur les polémiques entre les chrétiens d'une part, les païens et les mages de l'autre [1]. Les interrogatoires des héros,

main s'attendaient à être d'un jour à l'autre « rassemblés » par le Libérateur promis. La démonstration XIX est tout entière consacrée à leur montrer l'inanité de cette attente.

1. Voir ch. III, § 4, et lire en particulier la Passion de S. Simon Barsabba'ē (*M. O.*, p. 35 et suiv.).

bien qu'ils soient amplifiés par leurs pieux rédacteurs, sont, à cet égard du moins, une source d'informations assez précieuse. Autant que nous pouvons en juger, le principal argument des chrétiens était le suivant : « Vous qui êtes des êtres vivants, vous adorez des créatures privées de vie ! » L'adversaire répondait : « Mais le soleil est vivant : c'est lui qui vivifie tout; le feu est vivant, puisqu'il peut consumer tous les êtres ». Et le chrétien reprenait : « Non, le feu n'est pas vivant, puisqu'il suffit d'une petite pluie pour l'éteindre. Le soleil n'est pas vivant, puisqu'il cède la place à la nuit. Nous n'adorons pas les créatures, nous adorons Dieu qui a fait le soleil et le feu, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. » — « Mais vous adorez un homme mort, qui a expiré sur une croix. Vous dites que le crucifié est Dieu. » Alors le chrétien entreprenait l'apologie du christianisme et exposait à son interlocuteur l'économie des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. Souvent, d'après les pieux rédacteurs des Actes, des prodiges célestes que les adversaires attribuaient à la magie venaient autoriser la parole des martyrs.

Tel est le schéma général de l'apologétique chrétienne contre les païens. Il est reproduit, avec des variantes insignifiantes, dans la majeure partie des textes hagiographiques.

Les seules hérésies que connaisse Afraaṭ sont, outre le Manichéisme, doctrine indigène, les erreurs de Valentin et de Marcion qui, au IIe siècle, divisaient les chrétientés du monde romain [1]. « Qui donc, écrit-il, donnera une récompense à Marcion qui ne confesse pas la bonté de notre Créateur? et qui récompensera le jeûne

1. Afraaṭ, col. 116.

de Valentin qui prêche la multiplicité de ses créateurs et dit que le Dieu parfait ne peut être prononcé avec la bouche et que la raison ne peut l'atteindre ? Et qui donnera une récompense aux fils de ces ténèbres qu'est la doctrine de Mani l'impie. Ils habitent dans les ténèbres, comme les serpents ; ils pratiquent le Chaldéisme, la doctrine de Babel. Tous ceux-là jeûnent, mais leur jeûne n'est pas agréable à Dieu ».

Le Catalogue des hérésies attribué à Maruta [1] donne une liste plus complète : Sabbatiens, Simoniens, Marcionites, Pauliniens, Manichéens, Photiniens, Borboriens, Qoqiens, Daiṣanites, Ariminites, Eunomiens et Macédoniens, Montanistes, Timothéens, Cathares (Novatiens). Quoi qu'on doive penser de l'antiquité et de l'origine de ce document, il est évident que plusieurs des hérésies mentionnées, celles surtout qui se rapportent à la formation du dogme trinitaire, ne se sont développées que dans l'Empire romain. Les autres (Borboriens, Qoqiens, Daiṣanites) appartiennent plus spécialement à la Mésopotamie et à l'Osrhoène [2]. Rien ne nous permet d'affirmer ou de nier qu'elles aient eu, au ɪvᵉ siècle, des ramifications dans les provinces syriaques soumises aux Sassanides.

1. BRAUN, *De Sancta Nicaena Synodo*, p. 46 et suiv.

2. Ces trois hérésies sont citées dans le *Testament de S. Ephrem*, éd. DUVAL, 1901, p. 33 du tirage à part. — Cf. l'Excurs 2 de HOFFMANN, *op. cit.*, p. 122, *Zadduqajē : 'Audaje? Borborianer?* — et HARNACK, *Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta* dans *Texte und Untersuchungen*, N. F. IV, 1, 1899. V. aussi ch. ɪɪɪ, p. 58, n. 2.

CHAPITRE III

LA PERSÉCUTION DE SAPOR II (339/40-379)

§ 1. — Les Chrétiens et le pouvoir royal. Causes de la persécution générale.

Bien que les rois de Perse fussent plus fermement attachés au mazdéisme que les Parthes, leurs prédécesseurs, ils ne semblent pas avoir été poussés à persécuter les adeptes des autres cultes par des motifs exclusivement religieux. Si Mani fut saisi et exécuté par les ordres de Bahrâm I, c'est que son enseignement était immoral et antisocial, et qu'il le présentait comme une réforme du mazdéisme [1]. Si les Juifs furent soumis à de fréquentes vexations, c'est, au jugement de M. Noeldeke [2], parce qu'ils déployaient trop d'ingéniosité à frauder le fisc, et s'acquittaient avec un zèle médiocre de leurs obligations en matière d'impôt. Quant aux chrétiens, sauf de rares exceptions, les Sassanides ne les inquiétèrent pas tant que l'Empire romain demeura fidèle au paganisme, ni même dans les premières années qui suivirent la conversion éclatante de Constantin au christianisme.

Eusèbe [3] rapporte une lettre de cet empereur dans

1. TABARI, p. 47.
2. TABARI, p. 68, n. 1.
3. *Vie de Constantin*, IV, 8 et 9. — Cf. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, 15. — THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 24. Le premier de ces deux auteurs veut que

laquelle il félicitait Sapor de la bienveillance qu'il témoignait aux chrétiens, et se réjouissait de la prospérité des églises persanes et de leur accroissement continu. Alors que cette lettre serait amplifiée par le panégyriste ou même supposée, elle prouverait du moins que l'évêque de Césarée, si exactement informé des choses d'Orient, considérait les rapports des chrétiens avec le Roi des Rois, aux environs de 330, comme des plus satisfaisants.

La situation changea quand Sapor II se jugea suffisamment fort pour reprendre la lutte traditionnelle contre Rome, et fit exiger par ses ambassadeurs la restitution des cinq provinces cédées autrefois à Galère. Dès le début, les hostilités revêtirent le caractère d'une guerre de religion. « Constantin, écrit Tillemont[1], se prépara à cette guerre non seulement comme un empereur, en assemblant de grandes armées, à quoi la paix dont tout le reste de l'Empire jouissait lui donnait beaucoup de facilité, mais encore en chrétien. Car il pria quelques évêques de le vouloir accompagner dans cette expédition pour l'assister de leurs prières; et eux le lui ayant promis sans peine, il en eut une extrême joie. Il fit aussi dresser une tente en forme d'église portative, ornée très magnifiquement, afin d'y faire ses prières avec les évêques, quand il serait en campagne. »

L'Empereur mourut avant les premiers engagements, le 22 mai 337. Constance, son successeur, quitta, peu de temps après son avènement, la Pannonie où il conférait avec ses frères du partage de l'empire,

Constantin ait écrit à Sapor pour lui persuader de cesser de persécuter les chrétiens. Il y a là un anachronisme manifeste. Constantin est mort trois ans avant le commencement de la persécution générale.

1. *Histoire des Empereurs*, t. IV, p. 265.

pour venir défendre l'Orient contre la redoutable offensive de Sapor. Ce monarque, profitant de l'indécision des Romains et du désarroi occasionné par le changement de règne, avait attaqué Nisibe qui résista soixante-trois jours. Mais lorsqu'il eut été informé de l'arrivée imminente de l'empereur, il se replia derrière ses frontières; et l'on attribua cette retraite, qui paraît avoir été désastreuse, aux prières de saint Jacques, évêque de Nisibe. Tel fut le début de cette guerre qui dura autant que le règne de Constance et que celui de Julien [1].

A la suite de cet insuccès, Sapor II mobilisa, pour ainsi dire, toutes les forces de l'empire perse. Il prescrivit des levées extraordinaires de soldats. Or les finances de l'État étaient assez obérées. Les malversations des grands officiers, l'absence de toute régularité dans la gestion des biens de la couronne ne contribuaient pas à enrichir le trésor royal. Dès qu'une expédition se préparait, il fallait percevoir des taxes supplémentaires. Et tandis que le fardeau du service militaire pesait plus spécialement sur les habitants de l'Iran, celui des impôts retombait, comme naturellement, sur les populations de la riche Babylonie.

Le Roi des Rois donna des instructions conformes aux collecteurs du pays de Beit Aramayē. Cédons la parole au rédacteur anonyme de la Passion de saint Simon Barṣabba'ē [2] : « De Beit Huzzayē il (le roi) écrivit une missive aux princes du pays des Araméens. Elle était ainsi conçue : « Dès que vous aurez pris connaissance du présent ordre de nous autres

1. Nous ne pouvons songer à en retracer les péripéties. Nous renvoyons nos lecteurs à l'*Histoire des Empereurs*, de TILLEMONT (t. IV), où les sources contemporaines sont analysées et critiquées avec beaucoup de sagacité.

2. BEDJ., II, p. 136.

dieux, qui est contenu dans le pli expédié par nous, vous arrêterez Simon, le chef des Nazaréens. Vous ne le relâcherez pas tant qu'il n'aura pas signé ce document et n'aura pas consenti à recueillir, pour nous les verser, une capitation double et un double tribut pour tout le peuple des Nazaréens qui se trouve dans le pays de notre divinité, et qui habite notre territoire. Car nous autres dieux, nous n'avons que les ennuis de la guerre et eux n'ont que repos et plaisirs! Ils habitent notre territoire et partagent les sentiments de César, notre ennemi! »

Cette dernière accusation fut un des principaux motifs de la persécution. C'est ce que le rédacteur de notre Passion, qui, sur ce point, est le témoin d'une tradition très ancienne et peut-être primitive, met fort bien en relief. Quand Sapor II reçut la réponse négative du catholicos, « il se mit dans une violente colère, grinça des dents et se frappa les mains l'une contre l'autre en disant : Simon veut exciter ses disciples et son peuple à la rébellion contre mon empire. Il veut en faire les esclaves de César, leur coreligionnaire : voilà pourquoi il n'obéit pas à mes ordres[1] ». Et les courtisans de faire écho aux paroles du roi : « Si toi, qui es le Roi des Rois et le maître de toute la terre, tu envoyais des lettres magnifiques et générales de ta Majesté, des dons précieux et des présents superbes... à César, il n'en tiendrait aucun compte; si, par contre, Simon lui adressait un petit bout de lettre, César se lèverait, se prosternerait, la recevrait de ses propres mains et accomplirait ses ordres avec empressement. Avec cela, point de secret que Simon n'écrive à César pour le lui faire connaître[2] ». Et l'on doit dire que

1. *M. O.*, p. 20.
2. Bedj., *op. cit.*, p. 143.

ces soupçons n'étaient pas sans quelque fondement.

Pressurés par les Perses, considérés comme appartenant à une caste née pour la servitude, taillables et corvéables à la merci d'administrateurs sans scrupules, les chrétiens de la Chaldée et de la Mésopotamie enviaient leurs voisins régis par la législation romaine infiniment moins arbitraire. Ils pouvaient ambitionner de cesser d'être des *deminuti capite* pour devenir des citoyens soumis non plus au caprice des exacteurs, mais à des règles administratives nettement déterminées. Ajoutez à cela le prestige de la civilisation occidentale, le rayonnement de la grande métropole d'Antioche, vers qui, depuis six siècles, les Araméens ne cessaient de fixer leurs regards, enfin la renommée presque légendaire de l'ancienne Rome et de la nouvelle, dont les marchands ou les légionnaires prisonniers ne se lassaient pas de décrire et de vanter les merveilles; par-dessus tout, le désir de vivre en pays chrétien, sous l'égide des Césars chrétiens, aussi soucieux de la pureté de la foi que de la prospérité matérielle de l'empire. Constantin avait fait une place dans ses conseils aux évêques, et cette place était prépondérante. Constance, son successeur, était encore plus pieux que son père, et réformait le vieux code d'après les principes de l'Évangile. C'en était assez pour que les communautés chrétiennes, et surtout leurs chefs, aspirassent à être délivrés du joug impie des païens et à se mettre sous la protection de la Croix dès qu'elle ferait son apparition dans la vallée du Tigre, précédant les légions victorieuses.

Or, aux yeux des chrétiens persans la victoire des légions n'était pas douteuse. Afraaṭ la prédit à ses coreligionnaires, et il autorise ses prévisions par des textes de l'Évangile et une exégèse passablement rab-

binique de la vision de Daniel [1]. Voici ce qu'il écrit en 337 « mystérieusement à cause du malheur des temps » :

« Le peuple de Dieu (les Romains) a reçu la prospérité, et le succès attend l'homme qui a été l'instrument de cette prospérité. Mais le malheur menace l'armée qui a été rassemblée par les soins d'un méchant et d'un orgueilleux gonflé de vanité, et dans l'autre monde la malédiction est réservée à celui qui est la cause du mal. Cependant, mon ami, ne te plains pas du méchant qui a causé le malheur d'un grand nombre, car les temps sont prévus et ordonnés, et voici le moment de leur accomplissement. »

Et plus loin, il explique que l'héritage d'Ésaü a été donné à Jacob. Mais Jacob en a mésusé. En conséquence Dieu l'a rendu à Ésaü. Or Esaü, ou Édom, c'est pour notre auteur comme pour les talmudistes « le peuple romain [2] ». Aussi « leur empire (celui des Romains) ne sera pas vaincu; n'en doute pas, car le héros qui a nom Jésus vient avec sa puissance, et son armure soutient toute l'armée de l'empire. Considère qu'il est même inscrit parmi eux pour le recensement, et comme il est inscrit parmi eux pour le recensement [3], il vient aussi à leur aide. Son signe s'est multiplié dans leur pays. Ils ont revêtu son armure et ils sont invincibles ».

Afraaṭ, il est vrai, ajoute avec modestie qu'il n'est pas prophète; c'est la méditation des Écritures et spécialement du passage : « Quiconque s'exalte sera humilié », qui l'a amené à ces conclusions. D'ailleurs, dit-il en terminant sa « démonstration » : « Si ces troupes (les troupes persanes) sont victorieuses,

1. *Démonstr.* V. Cf surtout § 1 et 24. Cf. TABARI, p. 68, n. 1 et 501.
2. AFRAAṬ, éd. Parisot, préface, p. XLIX.
3. Allusion à saint Luc, III, 3.

sache que c'est une punition infligée par Dieu....., mais souviens-toi que la bête doit être tuée en son temps [1] ».

Les chrétiens se gardaient bien, on le conçoit aisément. de rendre publics les sentiments dont ils étaient animés à l'égard du Roi des Rois. Simon Barṣabba'ē, au cours de son interrogatoire, proteste contre des allégations calomnieuses qui tendraient à mettre en doute son loyalisme [2].

L'eunuque Guštahazad conduit au supplice adresse une dernière prière à Sapor II : « Que ta clémence ordonne que le crieur public monte sur la muraille, en fasse le tour en roulant du tambour et publie cette proclamation : « Guštahazad va être mis à mort, non « pour avoir divulgué les secrets du royaume ou pour « avoir commis un autre crime puni par les lois : il est « mis à mort parce qu'il est chrétien [3] ».

Malgré ces protestations, qui peut-être n'étaient pas toutes également sincères, les chrétiens de Perse étaient

1. Afraat, *Dem.* V, col. 237. La bête de l'Apocalypse, ce sont les Perses. Les Romains n'ont fait jusqu'ici que la dompter sans la tuer, parce qu'ils n'étaient pas encore chrétiens.

2. Ces protestations ne sont peut-être que l'œuvre d'un écrivain postérieur qui, écrivant en pleine paix et lorsque l'Église orientale entretenait des rapports normaux avec le Roi, aura voulu montrer que, même en temps de persécution, les chrétientés de Perse demeureraient fidèles au prince. On les lit dans la recension éditée par le P. Bedjan (*Acta MM. et SS.*, t. II, p. 159). Elles ne se retrouvent pas dans la Passion du même martyr publiée par Assemani.

3. Bedjan, *op. cit.*, II, p. 173. *M. O.*, p. 27. Il paraît toutefois que le loyalisme des Iraniens n'était pas à toute épreuve. On le vit bien lorsqu'un dynaste de l'Adiabène, profitant de l'aversion que professaient à l'égard de Sapor II les chrétiens fort nombreux dans cette région, secoua le joug du Roi des Rois. Si le succès de Qardagh fut éphémère, sa renommée se répandit dans toute l'Église persane. Mar Qardagh fut honoré par elle comme un martyr. Cf. Feige, *Die Geschichte des Mar Abdishô und seines Jüngers Mar Qardagh*, Kiel, 1889; Abbeloos, *Acta Mar Qardaghi Assyriae praefecti*, Bruxelles, 1890; Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, II, p. 442-506. *Litt. syr.*, p. 137.

dans leur ensemble nettement hostiles à Sapor II. Ce prince ne manquait donc pas de raisons pour s'en défier et, au besoin, les empêcher de lui nuire. Mais la barbarie de ces temps peut seule expliquer, sans l'excuser, l'impitoyable répression qu'ordonna le monarque en l'année 339-340 [1]. Jusqu'à sa mort, qui survint le 19 août 379, la persécution sévit presque sans interruption dans toutes les provinces de l'empire Sassanide [2].

1. Ce n'est pas à dire qu'il n'y eut pas avant 339 des cas isolés de persécution. Le mauvais vouloir des mages à l'endroit des chrétiens se manifestait, à l'occasion, par des vexations de tout genre, et même des exécutions. Les sectateurs du mazdéisme qui se convertissaient au christianisme et surtout ceux qui appartenaient à la noblesse étaient plus particulièrement exposés. C'est ainsi que, pour le début du règne de Sapor II, nous trouvons les martyrs de la montagne de Bra'in non loin de Karka de Beit Slokh (HOFFMANN, *Auszüge*, p. 9; BEDJ., II, p. 1-56), Adurparwa, Mihrnarsē et leur sœur Mahdukht (318). Plus tard, en 327 (ASSEMANI, *Mart. orient.*, I, p. 134 et suiv.) eut lieu le martyre de onze confesseurs dans la province d'Arzanène (V. ci-dessous p. 78). Ils subirent probablement le supplice au cours d'une incursion des Perses, car, à cette date, l'Arzanène devait appartenir aux Romains en vertu de la convention conclue entre Narsès et Galère (TILLEMONT, *Hist. des Empereurs*, IV, p. 40). Cela tendrait à prouver que la trêve de quarante ans ne fut pas aussi strictement observée que le pense l'éminent historien. Ce qu'il dit, d'après Nazarius le panégyriste (p. 180), que vers 320 les Perses implorèrent l'amitié de Constantin semble être un pur développement de rhétorique. Nous croirions plus volontiers, sur l'autorité de Libanius (cité p. 265), que, « durant ces quarante années, ils n'avaient entretenu la paix que pour se mieux préparer à la guerre ». Et rien n'empêche d'admettre que Sapor II, dont l'histoire et la légende s'accordent à nous dire la bravoure et le caractère belliqueux, préludait par des razzias à une rupture qui devint définitive, lors de l'expiration du traité.

2. M. Noeldeke, TABARI, p. 410, 411, n. 1, et 417, 418, a déterminé la date du commencement de la persécution en fonction des données contenues dans les *Acta Martyrum* (p. 15, 45, 47, 202) et dans AFRAAṬ (*Dem.* XXIII, ed. Wright, p. 507). La concordance de ces documents contemporains des faits dispense de tenir compte des renseignements contradictoires fournis par les sources plus modernes (cf. ASSEMANI, *M. O.*, préface, p. LXXI-LXXXV). Il faut distinguer, croyons-nous, le début de la persécution (31e année de Sapor), et la destruction des églises (32e année. AFRAAT, *loc. cit.*, *M. O.*, p. 45). Nous ne savons pas en quel mois commençait la première de ces deux ères. La deuxième partait

§ 2. — Critique des sources hagiographiques.

Parmi les historiens grecs du ve siècle, Sozomène, seul, raconte la persécution de Sapor. Il a consacré plusieurs chapitres du livre II de son *Histoire ecclésiastique* à décrire cette importante crise traversée par l'Église de Perse. Ses informations sont précises, mais assez sommaires. Dans le domaine de la littérature byzantine, les pièces hagiographiques contenues dans les Ménées, les divers synaxaires et les ménologes, permettraient de contrôler et de compléter les renseignements fournis par Sozomène [1]. Contrôle précaire et compléments sujets à caution, ces morceaux étant tous des traductions, et parfois des traductions de tra-

probablement du printemps. Nous ne pouvons donc déterminer, à un chiffre près, l'année de l'ère chrétienne à laquelle correspondent les dates indiquées dans nos documents.

Exemple : *Passion de Jacques et Marie* (*M. O.*, p. 122). Ils sont saisis « dans la septième année de la persécution » et mis à mort la même année « le 17 Adar lunaire ». Cette septième année coïncide avec la 37e du règne de Sapor (du 5 septembre 346 au 5 septembre 347), ou plutôt commence certainement à un moment à fixer entre ces deux dates. Supposons que ce soit, par exemple, en octobre ; la 7e année de la persécution s'étendra d'octobre 346 à octobre 347, et le martyre de Jacques devra être assigné à l'année 347. Si, au contraire, c'est au mois de Nisan que commence « l'année de la persécution », elle s'étendra d'avril 347 à avril 348, et le martyre de Jacques qui tombe en Adar (c'est-à-dire approximativement en mars) devra être reporté à l'année de l'ère chrétienne 348. — J'inclinerais à penser d'après *M. O.*, p. 28 et 47, que « l'ère de la persécution » partait du printemps de 340.

1. La plupart de ces documents byzantins sont cités et analysés par Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Hist. ecclés.*, t. VII, p. 76-101, et 236-242. Ev. Assemani en a transcrit de copieux extraits dans les préfaces dont il a fait précéder chacune des Passions qu'il a publiées. Le P. Delehaye, bollandiste, énumère dans la préface de *S. Sadoth episcopi Seleuciae et Ctesiphontis Acta Graeca* (*Analecta Bollandiana*, t. XXI, fasc. II) les traductions grecques des actes primitifs qui se rencontrent dans les ménologes. Nous croyons savoir qu'il prépare une édition complète de ces pièces.

ductions, remaniées, amplifiées, ou altérées au gré des métaphrastes et des copistes.

Aussi la collection publiée par Assemani des Actes syriaques des Martyrs orientaux [1] est-elle, pour l'historien, d'une importance capitale, parce que seule elle contient des Passions originales, dont plusieurs ont pu servir de sources à Sozomène lui-même.

Faut-il, comme le pense Assemani, attribuer à un auteur unique les pièces qui composent ce recueil, et cet auteur serait-il le fameux Maruta, évêque de Maipherqaṭ qui, au commencement du v[e] siècle, présida à la reconstitution de l'Église persane?

Cette hypothèse qui a été jusqu'ici généralement admise ne repose pas sur un fondement bien solide. Assemani [2] l'étaie de deux arguments principaux : le premier, c'est le témoignage de l'Église nestorienne représentée principalement par ʿAbdišoʿ de Nisibe qui, dans son Catalogue, attribue à Maruta [3] un « Livre des Martyrs » et des poésies en leur honneur. L'autorité d'un auteur du xiv[e] siècle en matière d'authenticité n'est pas irréfragable, même si on la fortifie d'un texte de Timothée I, le grand catholicos du viii[e] siècle, qui invite ses correspondants maronites à compulser les ὑπομνήματα de Maruta [4]. Au reste les chronographes nestoriens attribuaient également au catholicos Aḥaï, successeur d'Isaac (410-415), une collection de Passions des martyrs persans [5].

1. *Acta MM. orientalium*, t. I, Rome, 1748, d'après deux manuscrits très anciens rapportés de Notre-Dame de Nitrie par J. S. Assemani. Ces ms. portent aujourd'hui les cotes Vat. 160 et 161. Sur ces Actes et sur leur valeur historique, cf. R. Duval, *Litt. syr.*, p. 130-143.

2. Préface, p. xlvii.

3. *B. O.*, III, p. 73.

4. Ms. Borgia, K. VI, 3, p. 656.

5. Mare, p. 29. ʿAmr, p. 15. V. ci-dessous, ch. iv, p. 99.

Le second argument n'est pas meilleur. Assemani convie tous ceux « qui connaissent à fond l'idiome syriaque » à comparer les Actes qu'il publie avec des ouvrages qui portent certainement le nom de Maruta : à savoir une *Anaphora* et des Commentaires sur les Évangiles. La similitude de style est, dit-il, parfaite, d'où il faut conclure à l'unité d'auteur [1]. Fort heureusement, il n'en est rien. Autrement nous devrions reporter au commencement du VIIe siècle la date de nos documents, car l'*Anaphora* et les Commentaires sont l'œuvre de Maruta de Tagrit, premier *mafriano* des Jacobites [2], qu'Assemani a confondu avec son illustre homonyme du Ve siècle.

Le silence de Sozomène, qui pourtant connaît bien Maruta par Socrate, n'est pas pour renforcer la thèse d'Assemani. L'historien byzantin sait que les Actes des martyrs orientaux ont été recueillis avec soin par « des Persans, des Syriens et des habitants d'Édesse [3] ». C'était le lieu de nommer l'évêque de Maipherqaṭ, au moins pour nous apprendre qu'il avait constitué une collection de documents martyrologiques.

Cette collection — qu'elle ait été ou non connue de Sozomène sous sa forme actuelle, et qu'elle ait eu ou non Maruta pour auteur — exista cependant dès le Ve siècle. L'auteur de la Passion d'ʿAqebšema exécuta, à cette époque, un semblable travail, dont il nous indique les éléments [4]. Personnellement il a vu et connu les derniers martyrs de la persécution de Sapor. Pour les autres, il s'en est rapporté à de vénérables évêques ou prêtres, et a transcrit les renseignements

1. Préface, p. LXV.
2. Voir ci-dessous, ch. VIII, p. 218 et 240.
3. *Hist. eccl.*, II, 14.
4. *M. O.*, p. 201-203.

qu'il tenait de leur bouche. Parmi les « histoires » et les homélies des Pères (madrašē), il a fait un choix. Puis il a décoré des artifices d'un style noble et diffus ce qui avait été écrit « simplement et sans distinction » par les anciens. L'ouvrage entier comprenait deux parties (mēmrē), et narrait l'ensemble de la persécution de Sapor, depuis le supplice de Simon Barṣabbaʿē jusqu'à celui d'ʿAqebšema.

Si le texte que nous possédons est bien celui du rédacteur primitif, il faut lui savoir gré d'avoir respecté les caractères spécifiques des documents qu'il compilait, et de ne leur avoir pas imposé un fusionnement arbitraire.

Plusieurs, comme s'ils constituaient à eux seuls un cycle fermé, sont précédés de prologues qui atteignent aux proportions d'un discours. Les hagiographes y expriment leur crainte d'aborder un sujet si fort au-dessus de leur mérite. Ils regrettent de ne pas pouvoir mettre au service des martyrs un style plus affiné, une rhétorique plus ingénieuse. Quelques-uns des auteurs de ces dissertations s'excusent de leur jeunesse, et leurs procédés littéraires sont en effet dignes de débutants. D'autres, au contraire, sont des écrivains graves et de bonne tenue, bien que prolixes à l'infini comme tous les Syriens. Tel historien, comme celui de Simon Barṣabbaʿē, ne rehausse pas de miracles la vie et la mort de son héros; tel autre, comme celui de Milès, conduit ses lecteurs de prodige en prodige. Tel écrit à Édesse, et tel en Perse, et l'on pourrait sans trop de peine distinguer deux recensions, l'une occidentale et l'autre orientale, de certains Actes [1].

1. Il nous est impossible pour le moment de préciser davantage cette théorie. Bien des questions se posent au sujet des *Acta Martyrum* qui méritent une étude critique approfondie. Mais l'étude dont nous par-

Il est naturel que les Passions primitives aient été, par la piété des écrivains postérieurs, enrichies et embellies de miracles ou de discours. Cependant, dans les textes que nous possédons, l'année, la date du martyre, les noms des confesseurs et très souvent celui de leurs persécuteurs sont enregistrés avec soin. Les notations géographiques sont excellentes.

Parfois, nos Actes sont groupés en petites collections autour d'un martyrium, ou d'un siège épiscopal. C'est ainsi qu'un moine du VIe siècle écrivit l'Histoire de la ville de Beit Slokh [1]. Pour la persécution qui nous occupe, des rédacteurs anonymes compilèrent le cycle des martyrs de Séleucie, ou de Susiane, ou celui des martyrs d'Arbel [2]. Nos Passions ont donc une grande valeur historique, bien qu'elles doivent être contrôlées les unes par les autres, et comparées avec les documents parallèles qui nous sont parvenus [3].

lons ne pourrait s'appuyer que sur des textes soigneusement établis. Or, en collationnant pour la Passion de Barṣabba'ē le manuscrit 160 du Vatican dont s'est servi Assemani, nous avons constaté que la transcription même de cet auteur est des plus imparfaites. Le P. Bedjan (*Acta MM. et SS.*, t. II) a donné une édition dont le texte est parfois différent de celui d'Assemani, mais le choix des variantes est si arbitraire et l'appareil critique si insuffisant que cette publication est d'une utilité très restreinte au point de vue de la comparaison des textes. Nous avons donc dû nous contenter de noter ici brièvement les quelques résultats de notre enquête qui nous ont paru définitifs, nous abstenant à dessein de développements et de détails critiques dont l'exposé, dans l'état actuel de nos textes imprimés, ne saurait être que prématuré. Cf. Westphal, *Untersuchungen*, p. 89 et suiv.

1. Hoffmann, *Auszüge*, p. 48 et suiv. Bedjan, II, p. 507-535.

2. Bedjan, IV, p. 128-141.

3. Un document exceptionnellement précieux, mais malheureusement très sommaire, est celui qui a été publié par Wright et reproduit par les éditeurs du *Martyrologium Hieronymianum*, éd. De Rossi et Duchesne dans *Acta SS. novembris* (t. II, pars I, p. LXIII). C'est une liste des évêques, des prêtres et des diacres qui ont souffert le martyre sous Sapor II. Cette liste n'est probablement pas complète, mais elle est d'une authenticité indiscutable, car le manuscrit qui nous l'a transmise

§ 3. — Caractères généraux de la persécution de Sapor.

Ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, la reprise de la lutte contre Rome changea en hostilité déclarée l'attitude bienveillante ou, pour le moins, neutre que Sapor avait observée à l'égard des chrétiens. D'après les Actes des martyrs[1], il promulgua alors plusieurs décrets. Le premier semble avoir eu pour objet d'exiger des chrétiens une double capitation; l'autre, d'ordonner la désaffectation des églises, ou leur destruction en cas de résistance. Lorsque, après une longue détention, l'évêque de Séleucie, Simon Barṣabba'ē, pour avoir refusé définitivement et la levée d'un nouvel impôt et l'apostasie, eut été condamné au dernier supplice, Sapor publia un édit général de persécution contre les chrétiens. Mais, épouvanté du massacre qui suivit, et surtout affligé de la mort d'un de ses eunuques favoris, Azad, qui avait été confondu dans la foule des victimes, Sapor prescrivit une procédure plus régulière[2].

Que penser de l'authenticité de ces deux édits? Nous inclinerions, pour notre part, à y voir uniquement la mise en œuvre de données réellement historiques, et la traduction, en style épistolaire, des motifs et des

porte la date de 412. Si l'on veut admettre, avec la tradition (MARE, p. 26, MÉNÉES au 14 février, citées par TILLEMONT, *Hist. eccl.*, VII, p. 97), que Maruta s'est occupé de recueillir les corps des martyrs perses dont il enrichit sa ville épiscopale (Martyropolis) et qu'il a fait diligence pour conserver leur souvenir, et au besoin contribuer à le fixer dans les chrétientés persanes, on peut lui attribuer la confection de cette liste, et penser qu'elle put être annexée aux Actes officiels du concile de 410.

1. *M. O.*, p. 15. R. DUVAL, *Litt. syriaque*, p. 135.

2. *M. O.*, p. 45. D'autres édits sont mentionnés dans certaines Passions, par exemple dans celle d''Aqebšema (*M. O.*, p. 178, texte syr.), et de Barba'šemin (p. 116).

considérants qui portèrent le roi ou ses ministres d'abord à persécuter les chrétiens, ensuite à modérer le zèle des exécuteurs.

Les pieux auteurs des Passions, dont plusieurs vivaient sur le territoire romain, et qui tous connaissaient l'histoire et la légende des persécutions romaines et en particulier de la persécution de Dioclétien [1], ont eu une tendance générale à introduire dans leurs récits, en manière de développement, des procédures spécifiquement romaines. En Perse il suffisait d'un ordre direct du roi, et point n'était besoin de donner une apparence légale aux mesures édictées par lui, quelque radicales qu'elles pussent paraître. Sapor et ses officiers pouvaient d'un mot décréter la destruction des Églises, l'emprisonnement et le supplice des chrétiens. Nul code, nulle jurisprudence ne s'opposaient à l'exécution de leurs volontés.

Si, d'une part, il était périlleux pour les chrétiens d'être livrés à l'arbitraire et au bon plaisir d'un despote, d'autre part l'absence de promulgation légale de la volonté royale fut peut-être ce qui les sauva d'une ruine définitive. Aux pays où l'on ne connaît d'autre loi que le caprice du maître, la soumission qu'on lui témoigne quand il est présent n'a d'égale que le peu de souci qu'on prend de ses ordres quand il n'est pas là pour en surveiller l'accomplissement.

Dans un empire savamment hiérarchisé comme l'était la tétrarchie de Dioclétien, des provinces entières purent être soustraites à l'application des édits proscripteurs. Dans l'empire des Sassanides la persécution fut, également et à plus forte raison, localisée. Dans les résidences de Séleucie, de Ledan ou de Beit Lapaṭ, et

1. Cf. Afraaṭ, cité plus bas, p. 81.

sur le parcours des armées royales, on poursuivait les chrétiens. Ailleurs on les laissait en repos.

La procédure suivie contre eux n'était ni constante, ni régulière. Souvent les martyrs étaient dénoncés aux officiers royaux. Les Juifs ne furent pas étrangers à l'arrestation de Simon Barṣabbaʿē [1]. Ils passaient pour avoir pareillement trahi sa sœur Tarbo et ses compagnes religieuses [2]. Parfois aussi des chrétiens se vengeaient ainsi de leurs ennemis. ʿAbdišoʿ, évêque d'un bourg voisin de Kaškar, est signalé au roi par

1. *M. O.*, p. 19 (*texte syr.*).

2. *M. O.*, p. 54. Ce serait le lieu de rechercher si, comme le disent clairement ces Actes, les Juifs poussèrent le roi de Perse à persécuter les chrétiens. — Cf. aussi SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, 9; *Patr. Graec.*, LXVII, col. 955. — D'une part ils étaient en faveur auprès de la reine Ifra Hormizd; d'autre part ils détestaient cordialement les chrétiens, d'autant plus que Constantin n'usait guère de tolérance à l'égard de leurs coreligionnaires de Palestine. Aussi M. NOELDEKE (TABARI, p. 68, n. 1) estime-t-il l'accusation de nos hagiographes tout à fait vraisemblable. M. Duval, au contraire, réserve son jugement (*Litt. syr.*, p. 134).

Une chose est du moins au-dessus de toute contestation; c'est que les Juifs, autant que les païens, se réjouirent des désastres que la cruauté de Sapor infligea aux Églises chrétiennes. Voici comment s'exprime Afraaṭ au début de sa démonstration XXI (éd. Parisot, col. 932 et 933) : « J'ai entendu des moqueries qui m'ont vivement affligé. Les païens disent qu'il n'y a pas de Dieu pour ce peuple qui est réuni d'entre toutes les nations. Ces impies parlent de la sorte : S'ils ont un Dieu, pourquoi ne venge-t-il pas son peuple? Mais j'ai été assombri par un nuage de tristesse, parce que les Juifs, eux aussi, nous raillent et s'élèvent au-dessus des enfants de notre peuple.

« Un certain jour, je rencontrai un homme réputé savant parmi les Juifs. Il m'interrogea ainsi : Jésus que vous appelez votre docteur vous a écrit : S'il y avait en vous de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : Va-t'en, et elle s'en irait de devant vous, ou bien qu'elle soit enlevée et tombe dans la mer, et elle vous obéirait. Il n'y a donc pas dans tout votre peuple un seul sage dont la prière soit exaucée, et qui demande à Dieu de faire cesser toutes vos persécutions, puisqu'il est ainsi écrit : Il n'y aura rien d'impossible pour vous. » Dans la recension de la passion de Simon, publiée par le P. BEDJAN, II, p. 150, les Manichéens, les Marcionites, les Gēlayē, les Manqrē (ou Meḥadrayē), les Kantayē et les Maydayē (Mabdayē) sont signalés comme dénonciateurs des chrétiens. De même dans l'*Histoire de Karka de Beit Slokh*, BEDJ., II, p. 513, pour les Manichéens.

un diacre, son neveu. Celui-ci, qui avait été interdit pour ses déportements, se rendit à la Porte Royale, dans la ville de Ledan, obtint l'emprisonnement et la condamnation de son oncle [1].

Mais le plus généralement ce furent les fonctionnaires de tout ordre qui prirent l'initiative des poursuites. Satrapes ou marzbans, rads ou simples chefs de villages, chacun s'arrogeait le droit d'incarcérer à sa guise les clercs et les fidèles. Entre tous, les prêtres mazdéens se distinguèrent par leur zèle, poussé jusqu'au fanatisme. Les mobeds inférieurs et surtout les grands mobeds semblent avoir été commis officiellement à la recherche et à la punition des chrétiens.

Les accusés étaient soumis à une prison préventive qui pouvait durer plusieurs mois [2] ou plusieurs années au gré des persécuteurs. Le roi, les généraux et les mobeds traînaient ainsi à leur suite des troupes de prisonniers qu'ils interrogeaient quand bon leur semblait.

Ainsi qu'à Rome, les juges usaient de la question. Plusieurs des renseignements que nous fournissent les Actes concernant les tortures subies par les martyrs sont d'ailleurs sujets à caution. Cependant les hagiographes persans usent en général de ces épouvantables descriptions avec une louable sobriété.

Tandis que les conteurs latins ou les métaphrastes grecs croient édifier leurs lecteurs en accumulant dans leurs récits les prodiges et les miracles les plus invraisemblables, les Orientaux, avec plus de raison, préfèrent placer dans la bouche des confesseurs des « mots historiques » ou de longs développe-

1. *M. O.*, p. 152.
2. Barba'šemin fut emprisonné onze mois. V. ci-dessous, p. 72.

ments homilétiques. C'était en somme une idée juste et féconde que de céder la parole à des prédicateurs aussi autorisés, et de donner ainsi plus de valeur aux lieux communs de l'apologétique, de la morale ou de la dogmatique. La vraisemblance était du reste le moindre souci de nos rédacteurs et, sans doute, du public auquel ils s'adressaient.

On ne peut donc faire aucun fonds sur les interrogatoires des martyrs persans tels qu'ils sont rapportés dans les Passions. Nous savons seulement que l'on s'efforçait par tous les moyens d'obtenir l'apostasie de l'accusé. Si un magistrat échouait dans cette entreprise, il remettait souvent le confesseur aux mains d'un autre juge.

C'est ainsi que l'évêque ʿAbdišoʿ, arrêté dans les circonstances que nous avons dites, comparut avec ses compagnons d'abord devant Ardašir, « roi » d'Adiabène, puis devant le mobedan mobed de Ledan, assisté de deux mages, enfin devant le chef des eunuques, maître de tous les éléphants du royaume, qui, désespérant de le réduire, le fit enfin exécuter[1]. L'intervention de trois personnages remplissant des charges si différentes confirme ce que nous avancions plus haut au sujet de la confusion des juridictions.

Les chrétiens de Perse secouraient avec un pieux empressement leurs frères emprisonnés. L'histoire a retenu le nom d'une pieuse femme originaire d'Arbèles, Iazdundokht, qui joua pendant la persécution de Sapor le rôle que les passionnaires latins prêtent à la légendaire Lucine[2]. Iazdundokht « nourrit de ses biens les martyrs de Dieu, pendant tout le temps qu'ils furent emprisonnés ; elle leur procurait tout ce

1. *M. O.*, p. 152 et suiv.
2. *CXX Martyrs.* Assemani, *M. O.*, p. 106-108.

qui leur était nécessaire et ne permettait pas que personne l'aidât... Quand vint le jour du départ du roi, un eunuque son ami dit en secret à cette fidèle que, le lendemain matin, les saints martyrs seraient tués. Elle leur fit faire un repas, leur lava les pieds, leur distribua des habits neufs et tout blancs, et leur prodigua ses encouragements, en ayant soin de ne pas les prévenir de leur supplice ». Malgré ses charitables réticences, les martyrs comprirent que leur exécution était imminente, ils l'interrogèrent, mais elle leur répondit évasivement : « Pourquoi m'interrogez-vous ? croyez que je vous ai simplement rendu les services que je vous dois ». Le lendemain, elle les avertit, les encouragea et se recommanda à leurs prières.

Le supplice suivait, en général, immédiatement le dernier interrogatoire. Le plus souvent, les martyrs périssaient par le glaive, ou étaient lapidés. Mais l'ingéniosité orientale inventait parfois des tourments plus raffinés. Tantôt, comme Pusaïk, le martyr était égorgé de manière à ce qu'on pût retirer sa langue par la blessure[1]. Tantôt, comme Tarbo, il était coupé en deux[2], ou bien on lui brisait les articulations. Cette épouvantable torture était parfois dosée avec méthode. L'ingénieuse cruauté des bourreaux avait inventé le supplice des « neuf morts ». Le voici tel qu'il est décrit dans la Passion de Jacques, une des plus sincères et des plus authentiques[3] : On coupe d'abord les doigts des mains, puis les orteils, puis le carpe, puis les chevilles. Ensuite les bras au-dessus du coude, les genoux, les oreilles, les narines, et enfin la tête.

Certains juges forcèrent des chrétiens à exécuter

1. *M. O.*, p. 35 (*texte syr.*).
2. *M. O.*, p. 58.
3. BEDJAN, IV, p. 197.

leurs frères en leur promettant à ce prix la liberté et la restitution de leurs biens. Deux satrapes de l'Adiabène, Ardašir et Narsès Ţamšabur, paraissent s'être complu à ajouter cette torture morale aux souffrances physiques des martyrs. Les nobles de Karka de Beit Slokh lapident Isaac [1]; un prêtre, Wartran, tue Guštahazad [2]; un autre, Paul, dont les richesses avaient été confisquées, égorge quatre religieuses [3]. Le chef de la ville d'Arēwān, qui avait jusque-là résisté aux promesses et aux menaces, cède enfin et accepte de trancher la tête du moine Badema pour acheter sa délivrance [4].

De si regrettables défections étaient compensées par de beaux traits de courage. L'héroïsme des martyrs était souvent contagieux. Tandis qu'on conduisait Baršabia au supplice, un mage se mêle aux rangs des condamnés et demande à partager leur sort glorieux [5]. Le chef des artisans royaux, Pusaïk, exhorte à la persévérance un martyr qui faiblissait et est aussitôt puni de mort.

En dépit de nombreuses apostasies, l'Église persane continua en somme la tradition glorieuse des Églises du monde romain. De fait, la question des apostats et de leur réconciliation ne paraît pas s'être posée en Perse, lorsque les communautés chrétiennes se réorganisèrent avec la permission du Roi des Rois.

Les corps des martyrs étaient, suivant la coutume persane, abandonnés aux bêtes sauvages. Parfois, lorsque la victime était plus connue, des gardes veil-

1. *M. O.*, p. 99 (*texte*).
2. *M. O.*, p. 100.
3. *M. O.*, p. 125.
4. *M. O.*, p. 167.
5. *M. O.*, p. 94.

laient autour de sa dépouille pour empêcher que les chrétiens ne s'en emparassent. Hormis ces cas exceptionnels, les martyrs étaient pieusement recueillis par leurs frères. La Passion des CXX martyrs nous montre Iazdundokht [1] ensevelissant dans des linceuls les cadavres des héros, puis les disposant cinq par cinq dans des tombes préparées en dehors de la ville. Même lorsque les ordres des magistrats étaient formels, les chrétiens s'ingéniaient à séduire et à corrompre les gardes. C'est ainsi, par exemple, qu'un fidèle achète les corps des martyrs Berikišoʿ et Yonan pour 500 drachmes et trois vêtements de soie [2]. Les *martyria* élevés pendant la persécution étaient naturellement très modestes en raison de leur caractère clandestin. Mais dès que la mort de Sapor II donna quelque répit à l'Église, et surtout lorsque, par les soins d'Isaac et de Maruta, elle eut conclu avec les monarques Sassanides une sorte de concordat, de somptueux édifices et des monastères magnifiques s'élevèrent sur les tombes des glorieux confesseurs de la foi [3].

§ 4. — Analyse des principales Passions.

Au premier rang, par ordre de date et d'importance, se place la Passion de l'évêque des Villes Royales : Séleucie-Ctésiphon [4].

Simon Barṣabbaʿē (c'est-à-dire fils des teinturiers) est sommé par le roi de Perse de payer un impôt double pour subvenir aux frais de la guerre contre les Romains.

1. *M. O.*, p. 108-109.
2. *M. O.*, p. 224.
3. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 47.
4. EV. ASSEMANI, *M. O.*, I, p. 15-40. BEDJ., II, p. 131-208. SOZOMÈNE, *H. E.*, II, 9 et 10.

L'évêque s'excuse de ne pouvoir percevoir une capitation supplémentaire. Sa communauté est pauvre. D'ailleurs le rôle d'un évêque n'est pas de pressurer ses peuples, mais bien de les gouverner avec mansuétude. Sapor, irrité, excité par les éternels ennemis des chrétiens, les Juifs, ordonne de châtier les prêtres et les lévites, de confisquer et de souiller les églises et les objets du culte. On enchaîne Simon et deux prêtres choisis parmi les plus âgés des douze qui formaient le collège presbytéral, ʿAbdhaikla et Ḥanania[1]. Tandis qu'on les traînait par les rues de la ville, ils approchèrent de leur ancienne cathédrale. L'évêque pria les gardes de modifier leur itinéraire. Il voulait s'épargner la douleur de passer devant son église qui, peu de jours auparavant, avait été changée en synagogue.

A marches forcées, pressés par les satellites, les captifs parviennent à la ville royale : Karka de Ledan. Le grand mobed avertit le prince que le « chef des sorciers est arrivé ». Le roi le fait introduire, mais Simon ne l'honore pas des prostrations protocolaires.

« Elles sont donc vraies, s'écrie le prince courroucé, les accusations qu'on a portées contre toi. Tu te prosternais devant moi, auparavant, et maintenant tu refuses de te prosterner ».

Simon répond : « C'est la première fois que je te rencontre, étant captif, et je n'ai jamais été sollicité auparavant de renier Dieu ».

Les mages reprennent : « Qui douterait, ô roi, qu'il machine une conspiration contre ta Majesté, puisqu'il refuse de payer tribut? »

1. Le martyrologe de 412 nous a conservé le nom de tous les membres du *presbyterium* : « ʿAbdhaikla, Ḥanania, Qayoma, Badbui (Aḥadabuhi?), Paul, Zizaï, Paul (dittographie?), Naqîb, Adna, Isaac, Hormizd, Iahbalaha, Badema, les douze prêtres de Séleucie-Ctésiphon, villes de Beit Aramayē. »

« Il ne vous suffit pas, dit Simon, hommes impies, d'être éloignés de Dieu et d'en éloigner Sa Majesté, vous voulez encore me convertir à vos impiétés! »

Le roi se rassérène et lui promet la vie, s'il adore le soleil.

S. — Je ne voudrais pas t'adorer, et cependant tu es plus excellent que le soleil, puisque tu es doué d'intelligence et de raisonnement. Or le soleil est inintelligent, puisqu'on ne peut pas deviner s'il te favorise, toi son adorateur, et s'il me punit, moi qui l'insulte. Il n'y a qu'un seul Dieu : Jésus-Christ, mort sur la croix.

R. — Si tu adorais un Dieu vivant, j'excuserais ta sottise, mais tu viens de m'affirmer que ton Dieu est mort suspendu à un bois infâme. Allons! Adore le soleil par la vertu de qui tout subsiste.

S. — Le soleil a pris le deuil quand son Créateur est mort, comme le fait un esclave quand meurt son maître.

R. — Tu as tort; il n'est pas raisonnable de vouer à la mort un grand nombre d'hommes, pour le plaisir de garder ton opinion.

S. — La mort sera pour eux et pour moi un bienfait. Quant à cette vie fragile, elle est en ton pouvoir, ôte-la-moi.

R. — Ton insolence est cause que je te ferai mourir pour préserver tes compagnons en les terrifiant par ton supplice.

S. — Je ne crains rien. Dieu nous couronnera.

R. — Demain, je te ferai mourir si tu n'adores le soleil.

Sapor le fait emprisonner jusqu'au lendemain pour lui laisser le temps de réfléchir et de changer d'avis.

Cependant un vieil eunuque, nourricier du roi, avait abjuré le christianisme. Comme Simon se présentait à la

Porte Royale, il le salua respectueusement, mais l'évêque détourna son visage. Cette attitude le fit rentrer en lui-même. Il retourna chez lui, dépouilla ses vêtements luxueux et revint à la Porte, vêtu d'habits de deuil. Le roi lui fait demander la raison de cette démarche insolite. L'eunuque avoue sa conversion et se déclare prêt à mourir[1]. Sapor, pensant effrayer les chrétiens et amener des apostasies, décide son exécution. Guštahazad subit le martyre le jeudi de la semaine des Azymes.

Simon se réjouit du triomphe de la grâce et prie Dieu de hâter son propre supplice. Cependant, le lendemain, vendredi de la semaine des Azymes, il est conduit devant le roi qui essaye de le séduire en disant : « Adore une fois seulement le soleil, et tu ne l'adoreras plus ensuite; ainsi tu échapperas aux embûches de tes ennemis ». L'évêque répond que ses ennemis triompheront plutôt et se réjouiront de ce que Simon a faibli au dernier moment et préféré une vaine idole au vrai Dieu. En vain le roi fait appel à leur ancienne amitié, et l'invite à ne pas abandonner au bourreau son corps si imposant et si remarquable. Simon demeure inflexible, Sapor l'envoie à la mort.

Une centaine d'évêques, prêtres ou diacres étaient entassés dans les prisons de la ville. Les évêques étaient originaires de la Susiane et de la Mesène. C'étaient : Gadiahb et Sabina, évêques de Beit Lapaṭ; Jean, évêque d'Hormizd-Ardašir ; Bolidaʿ, évêque de Prat; Jean, évêque de Karka de Maišan [2]. Le grand mobed les fait extraire tous ensemble de leur cachot. Il leur promet la vie sauve s'ils renient Jésus-Christ.

1. Voir ci-dessus, p. 49.
2. Cités par le codex Nitriensis II (*M. O.*, p. 41, n. 24) et le martyrologe de 412.

Tous s'y refusent, et sont condamnés à subir le dernier supplice en même temps que l'évêque de Séleucie et ses deux compagnons, ʿAbdhaikla et Ḥanania.

Cependant, dans l'espoir d'ébranler enfin la constance de Simon, le roi a ordonné qu'on massacrât tous ses compagnons devant lui. Peut-être le noble vieillard sera-t-il épouvanté et consentira-t-il à apostasier, et sans doute aussi à percevoir cette double capitation si utile aux entreprises royales. Simon trompe son attente. Comme jadis la mère des Macchabées, il exhorte et encourage ceux dont le supplice aurait dû le frapper de terreur. Toutefois, au moment suprême, le prêtre Ḥanania semble hésiter. A la vue du glaive qui va le frapper, il s'émeut, il va fléchir.

Alors un « grand homme », le Qarugbed[1], préfet des ouvriers royaux, s'écrie du milieu de la foule : « Dépose toute crainte, Ḥanania, ferme un peu les yeux jusqu'à ce que tu sois en possession de la lumière du Christ ». A peine eut-il prononcé ces paroles que Pusaïk[2] est traîné par les gardes à la Porte Royale. Sapor, irrité de l'intervention du généreux chrétien, effrayé peut-être de se voir entouré d'officiers gagnés à la nouvelle doctrine, qui pourraient venger sur sa personne la mort de leurs coreligionnaires, l'apostrophe durement : « Ne t'ai-je pas donné une charge, ne t'ai-je pas commis à ton ouvrage? pourquoi méprises-tu mes ordres et restes-tu à regarder le supplice de ces paresseux[3] ». Pusaïk répondit : « Plût à Dieu que mon

1. Sur ce mot et sa signification, v. TABARI, p. 502.
2. Appelé aussi Pusaï ou Pusak (avec le k persan). SOZOMÈNE, *H. E.*, II, 11 : Πουσικής.
3. Ou hommes de rien; il y a ici un jeu de mots. *M. O.*, p. 35. Le P. Bedjan a publié une recension plus développée du martyre de Pusaï et de sa fille, à qui est donné le nom de Marthe (*Acta MM. et SS.*, t. II, p. 208-233 et 233-240).

travail s'augmente de leur fainéantise, et que ma vie soit échangée pour leur mort. Quant à l'emploi que tu m'as donné, je le méprise, parce qu'il est plein de soucis, et j'apprécie le supplice auquel tu les a condamnés, parce qu'il est plein de joie. » « Insensé, reprend le roi, tu demandes la mort au lieu de ton emploi, tu veux être traité comme eux? » Le Bienheureux dit : « Je suis chrétien, et je crois en leur Dieu. C'est pourquoi j'envie leurs supplices et je méprise ta dignité ». Violemment irrité, le roi s'écria : « Qu'il ne meure pas comme tous les hommes. Mais, parce qu'il a méprisé ma Majesté et parlé avec moi comme avec un égal, arrachez, déracinez sa langue au travers de son cou, afin que ceux qui sont encore vivants me redoutent à cause de lui ». On accomplit l'ordre du roi et Pusaïk mourut-sur-le champ. On tua aussi sa fille, qui était religieuse. Enfin, le dernier de tous, Simon Barṣabbaʿē périt. C'était le vendredi de la semaine des Azymes, jour anniversaire de la mort du Seigneur.

Exaspéré par la constance des martyrs, Sapor ordonna une persécution générale. Pendant dix jours on massacra les chrétiens de Ledan, de Beit Lapaṭ et des contrées voisines. Les païens profitèrent de l'emportement du roi pour assouvir leur haine religieuse ou pour satisfaire des rancunes personnelles. Le glaive frappa à l'aveugle. Parmi les martyrs se trouvèrent deux évêques, Amria et Meqima, et un prêtre de Šušter qui étaient captifs dans les prisons de la ville. Un des eunuques favoris du roi, nommé Azad, fut confondu avec les autres victimes et périt avec elles. Sapor se prit alors à regretter d'avoir supprimé jusqu'à l'apparence d'une procédure régulière. Il commanda qu'on épargnât désormais les chrétiens qui n'étaient ni évêques ni prêtres. Mais, dit l'auteur anonyme édité

par Assemani [1], « quant aux noms des hommes, des femmes et des enfants qui ont été tués pendant cette persécution, excepté pour ceux qui étaient originaires de la ville (de Ledan), on ne les connaît pas. Nombreux furent ceux dont on ne sut pas les noms, parce que, pour la plupart, ils avaient été amenés des régions étrangères. Et des laïques, et des soldats du roi, un grand nombre furent tués pour avoir confessé notre Dieu, et furent glorifiés ».

La sœur de Simon, Tarbo, fut saisie quelque temps après à Séleucie [2]. La reine étant tombée malade, les Juifs lui persuadèrent que sa maladie était due aux sortilèges des chrétiens et particulièrement des sœurs de Simon qui vengeaient ainsi la mort de leur frère. Elle accueillit cette dénonciation, et fit amener à la Porte Royale Tarbo, sa sœur religieuse [3] et sa servante également chrétienne. Le grand mobed, assisté de deux autres dignitaires, fut commis à leur interrogatoire. Les juges, sans écouter les protestations des inculpées, les déclarèrent coupables de maléfices et les condamnèrent à la prison. Mais, disent les sources anciennes [4], ces impies s'étaient épris de la beauté de Tarbo et ils allèrent, chacun séparément, lui proposer de la sauver, si elle se rendait à leurs désirs. Tarbo repoussa leurs offres. Ce récit, visiblement inspiré par les passages analogues de l'histoire de Suzanne, est d'ailleurs invraisemblable, si l'on admet avec le rédacteur de la Passion de Simon que l'évêque de Séleucie, frère de Tarbo, était fort avancé en âge. Quoi qu'il en soit de

1. *M. O.*, I, p. 50. SOZOMÈNE, *H. E.*, II, 11.
2. EV. ASSEMANI, *M. O.*, p. 54-59. BEDJ., II, p. 254-260. SOZOMÈNE, *H. E.*, II, 12.
3. Mᵉ qaddašta. Cf. les mᵉqaddešē dont il est question au canon VIIIᵉ du concile d'Isaac. *Syn. orient.*, p. 265 et la n. 7.
4. *M. O.*, p. 56. SOZOMÈNE, *loc. sup. cit.*

ce détail, les trois chrétiennes furent condamnées à mort. Sur le conseil des accusateurs on les coupa en morceaux, et la reine fut portée en litière parmi leurs cadavres, afin de conjurer leurs prétendus maléfices.

Milès, évêque de Suse[1], dont nous avons parlé ci dessus, souffrit le martyre la même année le 13 novembre. Il était originaire du pays de Raziq[2]. Comme il évangélisait les environs de Suse et l'Élam, Gadiahb, évêque de Beit Lapaṭ, le consacra évêque. Son apostolat ne fut pas des plus aisés ni des plus féconds. Maltraité par les païens, il quitta Suse, non sans avoir appelé sur cette cité la colère divine. Ses menaces ne furent pas vaines. Trois mois après, à la suite d'une conspiration, le roi envoya trois cents éléphants et fit détruire la ville de fond en comble. Entre temps, Milès était allé en pèlerinage à Jérusalem, et ensuite à Alexandrie pour visiter Ammonios, disciple de saint Antoine. De retour en Élam, il devint compagnon de cellule d'un moine. Tous deux eurent à lutter contre le dragon Nušpha, long de trente-deux coudées, qui voulait entrer dans leur retraite. Milès, par ses prières, le fit périr. Son compagnon lui reprocha cette victoire comme un crime. Le dragon, dit-il, était apprivoisé et accoutumé à loger avec lui (!). Mais Milès répliqua que Dieu avait enjoint à l'homme de lutter contre le serpent sans trêve ni merci. Le moine, irrité, quitta sa cellule, laissant Milès maître de la place.

Cependant notre héros se rend à Nisibe où il trouve l'évêque Jacques occupé à bâtir une église. Il s'arrête quelque temps auprès de lui, puis redescend la vallée du Tigre, et arrive à Séleucie où Papa, fils d'ʿAggaï, oppri-

1. *M. O.*, p. 66-79. BEDJ., II, 260-281. SOZOMÈNE, *H. E.*, II, 14.
2. C'est-à-dire la portion de la Haute-Médie dont Téhéran est actuellement la capitale.

mait le clergé et les fidèles ; nous avons vu plus haut quelle part importante Milès prit à la condamnation de l'évêque des Villes Royales. Son œuvre accomplie, il redescend en Mésène, puis revient dans son pays d'origine. Les miracles se multiplient sur ses pas. Un jour, accompagné de deux moines, il passe à pied sec un fleuve en fureur.

Mais il paraît s'être tout spécialement complu au rôle de fléau de Dieu. Nous avons dit comment il traita les citoyens de Suse. Dans l'assemblée de Séleucie, à peine a-t-il prononcé l'anathème, que Papa est frappé de paralysie. Plus tard il donne la lèpre à un voleur. Enfin, il reprend un diacre incestueux et lui interdit le ministère. Le clerc se prétend calomnié et veut poursuivre son office. Mais, tandis qu'il ose entonner un psaume, il meurt subitement. Milès exerça aussi contre ses juges son redoutable pouvoir. Le gouverneur local du pays de Raziq, Hormizd Gufriz, le fit saisir et emmener au chef-lieu [1] avec les prêtres Aborsam et Sina. Au cours de l'interrogatoire, Hormizd et son frère Narsès, irrités par les audacieuses invectives de Milès, se précipitent sur lui et le tuent. Mais, en mourant, il leur prédit que, le lendemain, à pareille heure, ils s'entre-tueront. Les chiens viendront lécher leur sang, les oiseaux déchireront leurs cadavres. Le lendemain, en effet, les deux juges s'entre-tuent à la chasse et la prophétie de Milès est pleinement réalisée. Cependant le corps du martyr fut porté à Malqan, avec les reliques d'Aborsam et de Sina qui avaient été lapidés, et désormais ce bourg fut protégé contre les attaques des Sabéens [2].

1. ܡܗܠܟܪܕ, p. 76. Je ne sais comment identifier cette localité dont le nom est certainement altéré.

2. Cette légende de Milès est visiblement fantaisiste. Plusieurs per-

En 342, Šahdost, successeur de saint Simon, est mis à mort [1]. Il avait été arrêté à l'automne précédent à Séleucie, pendant le séjour du roi, avec cent vingt-huit prêtres, diacres, religieux et religieuses de la ville, des faubourgs ou des localités environnantes. Les compagnons de l'évêque furent martyrisés le 20 février, après cinq mois de détention, mais lui-même fut conduit à Beit Lapaṭ à la suite de Sapor, et on lui trancha la tête, probablement au cours de l'été.

Barbaʿšemin [2], neveu de saint Simon et successeur de Šahdost, fut saisi avec seize clercs dans sa ville épis-

sonnages réels ou légendaires sont confondus dans un même récit dont le folk-lore du Raziq a pu fournir la trame. On doit au moins distinguer un Milès moine et un Milès évêque de Suse, qui est peut-être le seul historique. Au reste, nous n'avons donné l'analyse de ces Actes, anciens d'ailleurs, que pour appuyer ce que nous disions plus haut des différences de valeur de nos sources. Le martyrologe de 412 cite en tête de liste : « Milos, évêque, Aborsam et Sinaï, confesseurs primitifs ». Il est donc fort possible que leur martyre soit antérieur à la persécution de Sapor.

Le 20 février lunaire, le prêtre Daniel et la religieuse Warda souffrent le martyre dans le pays de Raziq, deux ans après Milès (*M. O.*, p. 104).

Un peu plus tôt (*M. O.*, p. 93 et suiv.), « dans le même temps où fut martyrisé le B. Milès », un cénobiarque de la province de Fars, qui s'appelait Baršabia, vivait en communauté avec dix de ses disciples. On l'accusa devant le mobed d'Isṭahr qui le fit saisir, charger de chaînes et conduire au supplice. Un mage, touché de voir ces héros s'avancer en chantant, et apercevant une croix de feu au-dessus des cadavres de ceux qui avaient déjà subi le martyre, saute à bas de son cheval, revêt les habits de son esclave et supplie Baršabia de l'admettre en sa compagnie. Les bourreaux le mirent à mort sans l'avoir reconnu, et « ainsi, dit l'hagiographe, fut parfait le nombre de douze martyrs ». Leurs têtes furent portées en ville et suspendues dans le temple de Nahit, « déesse des Perses ». Mais la famille du mage se convertit et plusieurs Persans avec elle.

Ces deux courtes Passions sont reliées à celle de Milès et forment avec elle un cycle isolé.

1. *M. O.*, 88-91. Bedj. II, 276-280. Sozomène, *H. E.*, II, 13, aurait coupé en deux le nom de Šahdost, pour en faire deux martyrs distincts Ἰσαάκ et Δαυσᾶς (Westphal, *Untersuch.*, p. 94). V. cependant ci-dessous, p. 78.

2. *M. O.*, 111-117. Bedj., II, 296-303. Sozomène, *loc. sup. cit.*, Βαρβασύμης. Westphal, *op. cit.*, p. 103, explique ainsi son nom d'après une inscription nabatéenne : ברבעשמין = ברבעלשמין, le fils du Baal des cieux.

copale, puis retenu en prison depuis le mois de février 345 jusqu'au 9 janvier 346, c'est-à-dire onze mois. Le roi manda les prisonniers à Ledan pour les interroger lui-même et, ne pouvant ébranler leur constance, il les fit mettre à mort. Le siège de Séleucie demeura vingt ans vacant après le supplice de Barbaʿšemin [1].

L'année précédente (345), pendant un autre séjour du monarque à Séleucie, cent vingt membres du clergé avaient été arrêtés, mis aux fers pendant six mois et suppliciés le 6 avril [2]. Nous avons cité plus haut le beau trait de dévouement de Iazdundokht qui les secourut dans leur prison.

A partir de 343, la persécution sévit presque continuellement dans les provinces du Nord, le Beit Garmaï et l'Adiabène. La présence des armées royales y était commandée par la guerre contre les Romains [3].

En 343, Narsès, évêque de la ville de Šahrgerd, alors métropole du Beit Garmaï, fut arrêté, puis décapité avec son disciple Joseph, le 10 novembre. Assemani [4] a publié un Catalogue des martyrs de la même province qui souffrirent sous le roi d'Adiabène Ardašir et sous le mobed Adargušnasp, mais le nom des confesseurs et la localité où ils ont été mis à mort sont seuls mentionnés. Nous y relevons les noms de Jean, Sapor et Isaac, évêques de Beit Slokh; d'Isaac et de Papa, prêtres; d'Abraham, moine, de Guštahazad, eunuque, de Sawsan, Mare, Tima, Zerun, laïcs de Lašom, qui furent emmenés à Beit Lapaṭ pour y être massacrés, de Baʿuta,

1. Ce chiffre n'est qu'approximatif. V. le ch. suivant.
2. Assemani, *M. O.*, p. 105 et suiv.
3. Περιίοντες μάγοι τε καὶ ἀρχιμάγοι ἀνὰ τὴν Περσῶν γῆν, ἐπιμελῶ ς ἐκακούργουν τοὺς ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους, μάλιστα δὲ κατὰ τὴν Ἀδιαβηνῶν χώραν· κλίμα δὲ τοῦτο Περσικὸν, ὡς ἐπίπαν χριστιανίζον. Sozomène, *H. E.*, II, 12. *Patr. Graec.* t. LXVII, col. 965.
4. Assemani, *M. O.*, 97-101.

femme noble, et de quatre religieuses. La plus grande incertitude règne d'ailleurs sur la véritable date de ces martyres. En effet, l'anonyme édessénien, publié également par Assemani[1], place dans la trentième année de Sapor le supplice de Maʿna, Abraham, Siméon, et des deux évêques Sapor de Beit Niqṭor et Isaac de Karka de Beit Slokh. L'*Histoire de Beit Slokh*[2] ignore l'existence de Sapor. Elle nomme un certain Maʿna, inconnu aux deux autres catalogues, évêque de Beit Slokh et prédécesseur d'Isaac. Pour ce dernier, elle est d'accord avec les deux autres documents. Mais elle lui donne pour successeur un évêque Jean, qui aurait pris part au concile de Nicée (!). Quant à Maʿna, Abraham et Simon ainsi qu'un autre Maʿna, ils auraient, d'après cette source, souffert le martyre pendant la persécution d'Iazdgerd II (446).

Nous connaissons mieux la chronologie des martyrs de l'Adiabène proprement dite. En 343, Jean, évêque d'Arbel, surnommé Bar Mariam, est arrêté avec le prêtre Jacques, surnommé le Zélote, et emprisonné dans une citadelle par l'ordre de Peroz Ṭamšabur. Il y fut détenu un an. Jean, craignant que la persécution ne l'épargnât, avait prié Dieu de lui accorder la grâce du martyre. Il vit en songe un satellite qui tenait une épée où était enfilée une couronne d'or. Le satellite courut vers lui, lui plaça la couronne sur la tête et lui dit : « Jouis de ce que tu as demandé, acquiers ce que tu as souhaité ». Sept jours après, il était arrêté et mis en prison. Il y demeura un an, puis le mobed d'Adiabène le fit conduire à la Porte Royale, à Beit Lapaṭ. Jean et son prêtre furent décapités le

1. *M. O.*, p. 226-229.
2. Bedj., II, p. 515, 526. Hoffmann, *Auszüge*, p. 52. Cf. R. Duval, *Litt. syriaque*, p. 131-132 et 137.

1er Tešri II lunaire[1] qui correspond à peu près au mois de novembre.

Le 5 février de l'année suivante, Abraham, le successeur de Jean sur le siège d'Arbel, comparut devant le grand mobed d'Adiabène, Adurpareh. Roué de coups, il refusa d'apostasier. Il eut enfin la tête tranchée au bourg de Tellniaḥa[2].

En 345, le laïc Ḥanania est saisi à Arbel par les ordres du mobed Aduršag[3]. Il est soumis à la torture des peignes de fer et laissé pour mort. Les chrétiens l'enlèvent et le portent dans sa maison, où l'évêque et les fidèles se rendent, pour ainsi dire, en pèlerinage. Le martyr reprend connaissance et leur exprime son espoir et sa foi. Il meurt presque aussitôt le 12 Kanoun lunaire (décembre-janvier).

Le 17 mars 347 moururent Jacques, prêtre du bourg de Tella Šalila, et sa sœur religieuse, nommée Marie[4]. Narsès Ṭamšabur qui les avait fait arrêter voulait les forcer à manger du sang. N'y parvenant pas, il les fit exécuter par un noble apostat du nom de Mihdad au bourg de Tell-Dara, sur les bords du « grand fleuve ». Par les ordres du même Narsès Ṭamšabur périrent aussi cinq religieuses, Thècle, Marie, Marthe, Marie et Ami[5]. Le persécuteur les fit massacrer par un prêtre apostat du bourg de Bakaša, Paul, auquel il avait promis de rendre ses richesses confisquées. En vain Paul se prête-t-il à ses desseins. Narsès, voulant retenir les biens qu'il s'était appropriés, et craignant que le renégat ne lui intentât un procès, le fit étrangler par ses satellites.

1. Bedjan, *Acta MM. et SS.*, IV, p. 128-130.
2. *Op. cit.*, p. 130.
3. *Op. cit.*, p. 131-133.
4. *M. O.*, p. 122.
5. *M. O.*, p. 123-127.

Un autre satrape d'Adiabène, Sapor Ṭamšabur [1], fit arrêter Barḥadbešabba, diacre d'Arbel [2]. Il voulut le contraindre à adorer le feu et l'eau, ou au moins à manger du sang. Comme Barḥadbešabba s'y refusait, Sapor le fit exécuter en dehors de la ville par un apostat du bourg de Taḥal nommé Gagai. Deux clercs essaient de corrompre les gardes qui veillaient auprès du cadavre de la glorieuse victime. N'y pouvant parvenir, ils leur font violence et s'emparent des reliques du saint qu'ils cachent soigneusement. Le martyre de Barḥadbešabba fut consommé le 20 Tammôz (juillet) 354.

L'année suivante, le 16 Kanoun (décembre-janvier), périrent Aitalaha et Ḥafsaï [3]. Aitalaha, prêtre de Šarbil, déesse d'Arbel, souffrait d'un flux de sang. Malgré les prières qu'il adressait à son idole, sa maladie ne faisait qu'empirer. Il se rendit alors auprès de l'évêque qui le guérit. Pour le soustraire aux embûches des païens, les chrétiens l'envoyèrent à Maḥozē de Arēwān où il fut catéchisé et baptisé. Plein d'ardeur, il revint ensuite dans son pays d'origine pour y prêcher la religion qu'il venait d'embrasser. Or, à cause de la persécution, tous les chrétiens désertaient Arbel. Aitalaha essaie de les suivre, mais il est obligé de s'arrêter à peu de distance de la ville et ne résiste pas à la tentation d'y retourner. On le reconnaît, on l'enchaîne, on l'emmène à la citadelle de Ḥazza. Sapor Ṭamšabur l'interroge et le condamne à assister au supplice de Barḥadbešabba, espérant ainsi l'amener à résipiscence. Comme on le conduisait hors de la cité, il aperçoit le cadavre du saint diacre qui venait

1. Ce Sapor Ṭamšabur est peut-être le même que Narsès Ṭamšabur. Sur les persécuteurs des chrétiens d'Adiabène, et en particulier sur Ardašir, frère de Sapor II, cf. TABARI, p. 70, n. 1.

2. ASSEMANI, *M. O.*, p. 129-131.

3. BEDJAN, IV, p. 133-137.

d'être exécuté, se jette sur lui, le couvre de baisers, recueille le sang du martyr et demande à partager son sort. On lui fait couper l'oreille par un renégat et on le reconduit en prison, où vient le rejoindre Ḥafsaï, diacre de Mata de ʿArbayē.

Tous deux comparaissent devant le mobed d'Adiabène qui décide de les envoyer à la Porte Royale. Après un jour de marche, il leur propose de les relâcher. Ils refusent. Arrivés à Beit Lapaṭ, ils comparaissent devant le roi qui ordonne leur exécution.

Les noms du prêtre Jacques et du diacre Azad clôturent la liste des martyrs de l'Adiabène[1]. Ils sont saisis en 372 par l'ordre de Kurkašid, mobed de cette province. On les met en prison où ils restent sept mois, pendant lesquels ils subissent diverses tortures. Enfin, le 14 avril, ils sont condamnés et exécutés sur une colline située au sud de la ville. En vain, dit leur historiographe, le bourreau voulut-il laver son épée dans une source abondante qui alimentait une partie de la ville. La source bouillonna, se troubla, émit du sang pendant un mois et tarit soudain. Les ingénieurs essayèrent d'y ramener de l'eau, mais la source se refusa à la contenir, « sans doute par crainte qu'on n'y revînt laver une telle épée ».

Si les provinces du Nord eurent à souffrir d'une persécution presque continuelle à cause des fréquents séjours qu'y faisaient le roi ou ses grands officiers, à plus forte raison les pays frontières des deux empires Romain et Perse durent-ils être éprouvés. Bien que nous ne possédions qu'une faible partie des Passions de ces contrées, nous pouvons en conclure que les chrétiens y furent constamment en butte à l'hostilité

1. BEDJAN, IV, p. 137-141.

des commandants perses, soit avant, soit surtout après la promulgation de l'édit de persécution générale. La première exécution dont nous ayons connaissance se place en Arzanène le 24 décembre de l'an 327[1]. Onze martyrs succombèrent. C'étaient Zebina, Lazare, Marut, Narsaï, Élie, Mahri, Ḥabib, Saba, Šembaiteh, Yonan et Berikišoʿ. Les deux derniers qui avaient encouragé les autres subirent des tortures effrayantes. Enfin les juges Hormizdašir (?) et Mihrnarsaï les condamnèrent à mort. Leur Passion fut rédigée « d'après la bouche des témoins » par Isaïe, fils de Ḥadabu, d'Arzun, un des cavaliers du roi, mais sans doute copieusement remaniée par un compilateur plus moderne[2].

En 360, Phenek, place forte du Beit-Zabdē, fut prise par Sapor. Deux ans après, à la suite peut-être d'une révolte des habitants, neuf mille d'entre eux furent déportés en Perse[3]. Avec eux partirent l'évêque Héliodore, les prêtres Dausa et Mariahb, de

1. Assemani, *M. O.*, p. 215-224.

2. En 351, dix-huit auxiliaires Gèles qui servaient dans l'armée persane subirent le martyre sur les bords de l'Euphrate le jeudi 12 avril, avec deux femmes et leurs enfants. Voici ceux dont les noms nous ont été conservés : Berikišoʿ et ʿAbdišoʿ, Šabur, Sanaṭruq, Hormizd, Adaršabur, Halpid, Aitalaha, Meqima. Les deux femmes se nommaient Halmadur et Phoebé. Il est regrettable que le début seul de leur histoire nous soit parvenu (Bedjan, IV, p. 166-170). Je ne crois pas cependant qu'on y eût trouvé des renseignements intéressants sur l'établissement du christianisme dans le pays des Gèles. Cette contrée semble n'avoir été convertie que bien plus tard. Quant à nos martyrs, ils ont pu être instruits au cours de leurs expéditions en pays romain. Le lieu de leur supplice invite à le penser. On remarquera aussi les noms grecs, Elpidios (Halpid) et Phoebé. Nos Actes confirment l'existence d'une campagne de Sapor en Mésopotamie et jusqu'aux portes d'Antioche en 351, que les sources romaines et grecques permettent seulement de soupçonner (Tillemont, *Hist. des Emp.*, t. IV, p. 369). C'est cette campagne, entreprise tandis que Constance s'employait à réduire Magnence, qui amena l'élévation de Gallus à la dignité de César le 15 mars 351, peu de jours avant la mort des martyrs Gèles.

3. *M. O.*, p. 134-139. Cf. Bedj., II, p. 316-324, contient la fin de cette passion incomplète dans Assemani. Cf. Sozomène, *Hist. eccl.*, II, 13.

nombreux membres du clergé et des religieux. Tous furent dirigés à la suite de l'armée royale vers le Huzistan. Arrivé au bourg de Dastgerd, Héliodore tombe malade et meurt après avoir consacré évêque son prêtre Dausa. Les mages, inquiets de cette affluence de chrétiens, font part de leurs craintes au grand mobed Adurpareh. Celui-ci va trouver le roi pour lui signaler le péril. Sapor commande au mobed d'isoler les principaux prisonniers afin de réduire ensuite plus aisément les autres. On en choisit trois cents. On les conduit près d'une colline très fertile, dont on leur promet la concession, s'ils consentent à renier Jésus-Christ et à abandonner la religion de César pour embrasser celle du Roi des Rois. Encouragés par leur évêque, les chrétiens refusent d'apostasier. Deux cent soixante-quinze subissent le dernier supplice; les vingt-cinq autres faiblissent. Cependant un diacre, nommé ʿAbdišoʿ, survécut à ses blessures et parvint à se réfugier dans le bourg voisin chez un pauvre qui le cacha dans sa chaumière. Lorsqu'il fut guéri, il prit soin de la sépulture des martyrs, avec l'aide de son hôte, et demeura là pour les honorer. Mais, un mois après, le chef du village, craignant son prosélytisme, l'emprisonna et le mit à mort. C'était en la 53e année de Sapor (362) [1].

1. Si les Actes de Mar Saba (BEDJ., IV, p. 222 et suiv.) ont quelque valeur, historique, il faudrait en conclure que d'autres chrétiens purent librement bâtir une église dans l'endroit où ils avaient été déportés. Zamasp qui partageait avec Adur Afrozgerd (le même qu'Adurpareh du récit précédent ?) le commandement de la frontière, le leur avait permis, après avoir vainement essayé de les faire apostasier. Un jeune captif, Anastase convertit le fils de Zamasp : Saba Pirgušnasp. Anastase fut mis à mort à l'instigation du mage Kubaï. Pirgušnasp qui refusa de renier Jésus-Christ fut exécuté après avoir subi d'effroyables tortures.

Outre cette Passion, nous possédons celles de Bassus, de Behnam et de Sara qui se rattachent à la persécution du Beit Zabdē (*Litt. syr.*, p. 141).

En la 36e année de la persécution (374/5), ʿAbdišoʿ, évêque de la banlieue de Kaškar, fut accusé par son neveu, un diacre incestueux qu'il avait interdit, de correspondre avec César et de trahir les secrets du roi[1]. Sapor accueille favorablement la dénonciation et transmet la cause à Ardašir, roi d'Adiabène, qui fait arrêter ʿAbdišoʿ, son prêtre ʿAbdalaha, et avec eux l'évêque de la ville de Kaškar ʿAbda, ainsi que vingt-huit laïcs et sept vierges, et les conduit en Huzistan, à Beit Lapaṭ. Après divers interrogatoires, ils sont mis à mort le 15 de la lune de mai. Deux chrétiens du pays, Barḥadbešabba et Samuel, demandent à partager leur sort. Les vierges subirent le martyre huit jours après. Tous furent ensevelis par des chrétiens d'origine romaine.

La même année, Badema[2], supérieur d'un monastère de Maḥōzē de Arēwān, en Beit Garmaï, est incarcéré avec sept de ses moines. On les détient quatre mois en prison. Enfin, Badema est mis à mort par l'apostat Narsès. Quant à ses compagnons, ils attendirent en prison la mort de Sapor II, et furent ensuite délivrés, après une détention de quatre années.

La dernière Passion du recueil attribué à Maruta est celle d'ʿAqebšema, évêque de Ḥenaita, originaire du bourg de Pekaa[3]. Ce confesseur, âgé de plus de quatre-vingts ans, fut amené à Arbel avec le prêtre Joseph et le diacre Aitalaha. Le préfet Adarkarkašar[4] les interrogea, les mit aux fers et les traîna à sa suite en Médie. Trois ans après, ils comparurent devant le *mobedan mobed* Adaršabur, qui fit périr ʿAqebšema,

1. *M. O.*, p. 144-160. BEDJ., II, p. 325-347.
2. *M. O.*, p. 165-167. BEDJ., II, p. 347-351.
3. *M. O.*, p. 171-203. BEDJ., II, p. 351-397.
4. = Adarkurkašid ?

le 10 de la lune d'octobre (378). Le corps du martyr fut soustrait à la vigilance des soldats par la fille du roi d'Arménie qui vivait comme otage dans une forteresse de Médie.

Adaršabur, ne pouvant vaincre la résistance de Joseph et d'Aitalaha, fit rappeler Adar Karkašar, mobed d'Adiabène, et lui ordonna de faire tuer à coups de pierres les deux confesseurs par leurs coreligionnaires. Après diverses péripéties, et de nouveaux interrogatoires dirigés par Zaraust et Ṭamšabur, Joseph est ramené à Arbel et lapidé. Une noble femme de cette cité, qui avait refusé de participer à son exécution, périt avec lui, le vendredi de la première semaine de la Pentecôte.

Ṭamšabur emmena Aitalaha jusqu'à la ville de Dastgerd, chef-lieu du Beit Nuhadra, et le fit également lapider par des renégats, au nombre desquels se trouvaient le chef de la province (?) et plusieurs nobles. Aitalaha fut supplicié le mercredi de la dernière semaine de la Pentecôte (379).

ʿAqebšema et ses compagnons furent les dernières victimes de cette terrible persécution de quarante années. Combien de martyrs avaient succombé avant eux? Sozomène affirme que le nombre de ceux dont les noms purent être recueillis se monta à 16.000[1]. Ce chiffre est peut-être quelque peu exagéré. Toutefois, dès le début de la crise, Afraaṭ, témoin oculaire, écrivait, faisant allusion à la persécution de Dioclétien : « Les églises furent renversées et détruites jusqu'aux fondements; des confesseurs et des martyrs en grand nombre ont témoigné de leur foi », puis il ajoutait : « De notre temps, à cause de nos péchés, les mêmes cala-

1. *Hist. eccl.*, II, 14; *P. G.*, t. LXVII, col. 969.

mités ont été suspendues au-dessus de nos têtes[1]. »

On peut donc conclure que la persécution de Sapor II ne le céda ni en durée ni en intensité à celles qu'avaient subies les Églises du monde romain. C'est le grand honneur des chrétientés persanes d'avoir supporté, sans sombrer, une aussi épouvantable tempête.

1. Éd. Parisot, col. 989.

CHAPITRE IV

LA RÉORGANISATION DE L'ÉGLISE DE PERSE

§ 1. — L'état des chrétientés persanes depuis la mort de Sapor II jusqu'à l'avènement de Iazdgerd I (379-399).

Tandis que la persécution décimait cruellement les chrétiens de Perse, les hostilités se poursuivaient, sans interruption notable, entre les Romains et Sapor II.

On sait l'histoire de l'invasion de Julien et son issue malheureuse. Jovien parvint à grand'peine à sauver les débris de l'armée romaine. Il conclut un traité aux termes duquel les provinces conquises en 297 étaient rétrocédées à l'empire perse. Nisibe cessa d'être romaine. C'était un centre chrétien fort important, qui devint la métropole de la province ecclésiastique de Beit ʿArbayē, et, dès le milieu du vᵉ siècle, le siège épiscopal le plus en vue de tout l'Orient, après celui de Séleucie-Ctésiphon.

Le successeur de Jovien, Valens, prépara une expédition contre les Perses (372) pour prévenir une invasion que méditait Sapor II, irrité des progrès du parti romain en Arménie. Trajan, son général, remporta l'année suivante un important succès. Sapor II demanda une trêve et se retira à Ctésiphon (373). Mais en 377, Valens, rappelé en Thrace, dut conclure un traité de

paix qui ne paraît pas avoir été fort avantageux pour les Romains. Les Goths menaçaient Constantinople, et l'empereur retira ses troupes de l'Arménie. Avec ces renforts, il se crut en état de repousser les envahisseurs germains; il leur livra une grande bataille sous les murs d'Andrinople, mais fut battu et tué, le 9 août 378. Sapor II ne put profiter de ces conjonctures si défavorables à la puissance romaine. Il était déjà atteint de la maladie qui le conduisit au tombeau (379), après un règne de soixante-dix ans [1].

Son frère Ardašir II lui succéda. Il observa, probablement, à l'égard des Romains et des chrétiens une attitude franchement hostile. Il avait été, en effet, mêlé aux entreprises militaires de son prédécesseur contre Rome, et, tandis qu'il commandait les troupes réunies en Adiabène et en Beit Garmaï, il s'était montré acharné à exécuter les édits de persécution [2].

Mais la mort d'Ardašir amena sur le trône de Perse Sapor III (18 août 383). Ce prince adopta une politique pacifique. Dès le début de son règne, il entra en relations avec Théodose I et « cultiva son amitié en lui envoyant des ambassadeurs, et en lui faisant des présents de perles, de soie, et d'animaux pour traîner son char de triomphe [3] ».

L'alliance se resserra encore à l'avènement de Bahrām IV Kermanšah (16 août 388). Loin de diriger aucune expédition contre l'Occident, Bahrām conclut un traité de paix, dont Stilicon fut un des principaux négociateurs. Une invasion des Huns Blancs, vers 395, retint d'ailleurs sur les frontières du Nord les forces des deux empires. Les chrétiens persans durent béné-

1. TILLEMONT, *Hist. Emp.*, V, p. 104 et 112.
2. Voir ci-dessus, ch. III, p. 80. Cf. TABARI, p. 70, n. 1.
3. TILLEMONT, *Hist. Emp.*, V, p. 239, d'après le *Panégyrique* de Pacatus.

ficier de cette détente. Pourtant Barhébraeus[1] prétend qu'à la mort du catholicos Tamoza, aucun évêque ne voulut lui succéder, « car Bahrām, fils de Sapor, était ennemi des chrétiens ». Il se peut que le chroniqueur ait confondu Bahrām IV avec Bahrām V qui, nous le verrons plus loin, prit l'initiative d'une nouvelle persécution.

Au reste, l'histoire de cette époque est pour nous fort obscure. Si nous pouvons conjecturer avec quelque vraisemblance que les Églises de Perse virent leur condition s'améliorer progressivement, nous ne saurions dire en quoi précisément consista cette amélioration. La persécution fut certainement suspendue; mais la réorganisation de la hiérarchie dut subir encore bien des entraves. En dehors de l'opinion de Barhébraeus que nous venons de rapporter, un autre chronographe ancien, Élie de Nisibe[2], nous informe que dès l'avènement de Sapor III, les chrétiens se choisirent un chef suprême : le problématique Tomarṣa-Tamoza[3] cité également par les autres Nestoriens et par Barhébraeus. Quelle est la valeur de ce renseignement, pour lequel nous n'avons pas d'attestation antérieure à l'époque d'Išoʿdenaḥ (IX-Xe siècle), le garant d'Élie de Nisibe? Nous laissons à de plus habiles le soin d'en décider[4].

1. *Chron. eccl.*, II, col. 65.
2. Cité dans *Chron. eccl.*, II, p. 42, n. 2.
3. MARE, p. 24; 'AMR, p. 12; BARHÉBRAEUS, p. 42. Cf. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 21.
4. Les chroniqueurs mentionnent deux prédécesseurs d'Isaac sur lesquels nous n'avons que des renseignements assez suspects : Tomarṣa (MARE, p. 24; 'AMR, p. 12) que BARHÉBRAEUS (col. 42) appelle Tamuza, et Qayoma qui démissionna en faveur d'Isaac. — A supposer que Tomarṣa soit le chef que les chrétiens purent se choisir à l'avènement de Sapor III, il régna 7 ans et quelques mois d'après MARE, 8 ans et quelques mois d'après 'AMR, 8 ans d'après BARHÉBRAEUS, soit environ de 384 à 392/3. Il y aurait eu ensuite une vacance de 2 ans; puis Qayoma aurait régné 4

Un fait est du moins certain. Les Actes du concile de Séleucie tenu en 410 supposent la plupart des sièges épiscopaux pourvus de titulaires. Quelques-uns même étaient disputés par plusieurs compétiteurs. Il semble donc que la paix régnât depuis un assez grand nombre d'années, puisque les chrétientés persanes avaient pu, dans une large mesure, réparer les désastres que leur avait causés la longue persécution de Sapor. Mais cette paix demeura nécessairement précaire, tant qu'elle ne fut pas consacrée par un accord public entre l'Église et le Roi des Rois.

ou 5 ans, jusqu'en 399, date de l'avènement d'Iazdgerd. A ce moment Isaac monta sur le trône de Séleucie.

Seule, cette dernière date nous paraît assurée. Puisque les chroniqueurs sont d'accord pour assigner onze ans de règne à ce catholicos, et que, d'autre part, 'Amr et Élie de Nisibe (cité dans *B. H.*, col. 47, n. 1) le font mourir dans la 12e année d'Iazdgerd (Mare, fautivement, dans la 11e), il faut qu'il ait été élu en 399.

Quant aux gestes de Tomarṣa et de Qayoma, et à leur existence même, ils nous semblent problématiques. Nous lisons en effet dans les Actes de Dadišo' (*Syn. orient.*, p. 292) à propos d'Isaac que « par ses mains fut restauré, après avoir vaqué pendant 22 ans, le principat du suprême sacerdoce sur le peuple chrétien », et qu'il a « exalté l'Église par la reconstitution du principat, grâce à la faveur que Dieu lui a donnée auprès du roi ». Cela veut dire, à tout le moins, que les pouvoirs de ses prédécesseurs — qu'il s'agisse ou non de Tomarṣa et de Qayoma — étaient restreints aux limites du diocèse de Séleucie. Parmi les listes patriarcales, celle d'Élie de Damas, la plus ancienne (*Bibl. Orient.*, II, p. 391), place ces deux personnages avant Papa, c'est-à-dire à l'époque légendaire.

Si nous n'osons faire fonds sur les informations que nous fournissent les annalistes pour la période qui s'étend entre l'avènement de Sapor III et celui d'Iazdgerd I, à plus forte raison nous abstiendrons-nous de chercher à combler la lacune qui existe dans les fastes épiscopaux de Séleucie entre la mort de Barba'šemin et l'année 383. Les éditeurs de Barhébraeus (col. 41, n. 1) ont suggéré le nom d'un Βίζας de Séleucie qui, suivant Photius (Bibl., cod. 52), prit part au synode de Side (383) avec Flavien d'Antioche et Maruta. Outre que le nom de Βίζας n'est ni araméen, ni persan, il est difficile d'admettre que le chef des chrétientés de Perse ait participé à un concile régional assez insignifiant. La Séleucie dont parle Photius doit être cherchée en Cilicie ou en Syrie, plutôt que sur les rives du Tigre. Cf. Westphal, *Untersuchungen*, p. 115-120 et 122-125.

§ 2. — Les négociateurs de la paix religieuse : Maruta, Isaac et Iazdgerd Ier.

La préparation et la conclusion de cet accord furent l'œuvre de trois personnages principaux : Maruta, évêque de Maipherqaṭ, l'archevêque Isaac de Séleucie, le Roi des Rois Iazdgerd I.

Les ambassades que les empereurs romains envoyaient en Perse étaient confiées aux plus hauts dignitaires de l'empire[1]. Nous savons par Théodoret[2] que l'une d'elles fut dirigée par Anthémius, plus tard *magister officiorum* et préfet d'Orient. Et de même que les évêques accompagnaient les armées romaines pour attirer sur elles les bénédictions divines, ainsi on en désignait toujours quelqu'un pour escorter les ambassadeurs près la Porte du Roi des Rois. On choisissait de préférence des évêques de Mésopotamie. Leur connaissance des affaires persanes, due aux rapports presque quotidiens des églises syriennes occidentale et orientale, les rendait plus propres à cette mission. Parlant la même langue, ils pouvaient entrer plus aisément en communication avec leurs coreligionnaires araméens, entendre lèurs doléances, et aussi en obtenir de précieux renseignements sur les agissements et les intentions du prince Sassanide. C'est ainsi que Maruta, évêque de Maipherqaṭ[3], fut adjoint à plusieurs des députations romaines qui se rendirent auprès d'Iazdgerd.

L'origine de ce prélat et sa carrière sont assez im-

1. Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 8.
2. Théodoret, *Hist. relig.*, ch. viii. Cette ambassade est antérieure à 405. (Tillemont, *Hist. des Emp.*, t. VI, p. 2.)
3. Aujourd'hui Mayafareqin, la Martyropolis des auteurs byzantins.

parfaitement connues[1]. Il séjourna à diverses reprises à Antioche, en Asie Mineure et à Constantinople, et prit part à un concile régional dirigé contre les Messaliens : le synode de Side (383)[2]. Socrate[3] et Sozomène[4] nous apprennent qu'il fut mêlé aux querelles de Théophile d'Alexandrie et saint Jean Chrysostome.

Il est assez malaisé de déterminer le nombre de ses missions en Perse et leur date[5]. Maruta se trouvait

1. V. BRAUN, *De sancta Nicaena Synodo*, Münster, 1898, p. 7 et suiv.

2. PHOTIUS, *Bibl.*, 52, *P. G.*, CIII, 88. Suivant 'AMR (p. 14), Maruta aurait assisté au concile de Constantinople en 381. D'après BARHÉBRAEUS (c. 49), il en aurait fait seulement adopter les conclusions, c'est-à-dire la condamnation de Macédonius, au concile de Séleucie. Il est évident que le chroniqueur jacobite confond le concile de 381 avec celui de 360, tenu également à Constantinople, où fut déposé Macédonius.

3. *Hist. eccl.*, VI, 15.

4. *Hist. eccl.*, VIII, 16.

5. MARE (p. 26) et 'AMR (p. 14) rattachent l'ambassade de Maruta à l'avènement de Iazdgerd et d'Isaac (399). Les Actes des synodes d'Isaac et d'Iahbalaha (*Syn. orient.*, p. 255 et 292) supposent que non seulement il présidait le concile de Séleucie, mais qu'il avait, antérieurement à cette réunion, pacifié l'Église de Perse. SOCRATE (*Hist. eccl.*, VII, 8) semble ne connaître qu'une seule mission de l'évêque de Maipherqaṭ. En réalité les deux anecdotes qu'il raconte à ce propos ne sauraient se rapporter qu'à deux ambassades différentes, dont la seconde peut avoir eu lieu, à mon avis, après 410. J'admettrais donc, pour ma part, deux voyages de Maruta en Perse antérieurement à 410 : le premier vers 399, le second vers 408.

D'après TILLEMONT (*Hist. eccl.*, t. XI, p. 284-287), Maruta en aurait fait un autre entre 403 et 404. En 403, en effet, il prit part aux assemblées que Théophile d'Alexandrie tint contre saint Jean Chrysostome à Chalcédoine et sans doute aussi au conciliabule du Chêne. En 404, nous le retrouvons à Constantinople : saint Jean Chrysostome, peut-être déjà parti pour l'exil, lui fait tenir deux lettres par Olympias (*Patr. Gr.*, t. LII, col. 618) et prie cette grande dame d'essayer de détacher Maruta du parti de Théophile, « parce qu'il avait, dit-il, grand besoin de lui pour les affaires de Perse. Il lui recommande aussi de savoir de lui la cause de son voyage à Constantinople, et s'il avait eu quelque heureux succès dans la Perse, ou s'il espérait de pouvoir faire quelque chose dans un second voyage ». Je ne sais s'il est nécessaire de supposer que ce voyage de Maruta ait eu lieu en 403-404. Il est peut-être plus naturel de penser que Maruta s'était arrêté à Chalcédoine à son retour d'Orient, qu'il s'était mêlé aux discussions du moment, et qu'il avait ensuite traversé le Bosphore pour conférer avec l'empereur des affaires persanes. Cf. *Syn. orient.*, p. 257, n. 5. WESTPHAL, *op. cit.*, p. 127 et 130.

probablement à Séleucie-Ctésiphon en 399, lors de l'accession au trône d'Iazdgerd I et de l'élection d'Isaac comme évêque des Villes Royales. Il s'y rendit certainement vers 408, soit pour notifier à Iazdgerd l'avènement de Théodose II, soit pour pacifier l'Église persane, divisée par l'ambition de ses pasteurs [1]. C'est alors qu'avec l'aide du roi il mena à bien l'œuvre de réorganisation qu'il avait entreprise, et dirigea le concile de Séleucie (410) [2].

Son séjour en Babylonie dura sans doute environ trois ans. Il employa, dit-on, les loisirs que lui laissèrent les négociations à recueillir pieusement les Actes des martyrs et surtout leurs ossements sacrés. Les Ménées [3] prétendent qu'il rapporta ces précieuses reliques dans sa ville épiscopale qu'il rebâtit (ou embellit) à l'aide des munificences de Théodose. Maipherqaṭ se nomma dans la suite Martyropolis : la ville des martyrs.

Il mourut probablement avant 420, puisque c'est Acace d'Amid qui représenta les « Pères occidentaux [4] » au synode tenu par Iahbalaha [5].

Le succès de ses entreprises tenait à la fois à son caractère d'envoyé romain et au crédit personnel dont il jouissait auprès du roi Iazdgerd. Il devait la faveur royale à sa dignité de vie, à son habileté et aussi à sa science médicale [6].

Socrate [7] rapporte qu'il guérit Iazdgerd d'un mal de

1. *Syn. orient.*, p. 293.
2. *Syn. orient.*, p. 255, et suiv. MARE, p. 25, 26; 'AMR, p. 13.
3. Citées par TILLEMONT, *Hist. ecclés.*, XI, p. 284. Cf. MARE, p. 26; 'AMR, p. 14.
4. *Syn. orient.*, p. 277.
5. Mais après 418, puisque d'après la Passion de Pērōz, il accompagnait Iahbalaha, lorsque ce catholicos revint en Perse après avoir accompli sa mission à Constantinople. Voir ci-dessous, p. 90, n. 1.
6. Suivant MARE (p. 25), Iazdgerd, faisant la paix avec Rome, demanda un médecin à l'empereur qui lui députa Maruta.
7. *Hist. eccles.*, VII, 9.

tête opiniâtre, dont les mages ne l'avaient pas pu délivrer. Plus tard, ceux-ci, « jaloux de voir que Maruta fût si bien dans l'esprit du roi, firent entendre une voix lorsque ce prince venait adorer le feu perpétuel dont ils faisaient leur divinité, et cette voix, qui semblait sortir du feu, disait qu'il fallait chasser le roi du temple comme un impie à cause qu'il révérait un Pontife des chrétiens ». Mais Maruta sut déjouer leur imposture et pria le roi, lorsqu'il entendrait encore cette voix, de faire creuser à l'endroit d'où elle venait. « Iazdgerd le fit, et trouva que ce n'était point le feu qui lui parlait, mais un homme que l'on avait caché dans un caveau. Cela le mit si fort en colère qu'il fit décimer la race des mages, et, au lieu de chasser Maruta, il lui permit de bâtir des églises où il voudrait. » Les mages s'avisèrent d'autres subterfuges, mais en vain. Maruta passait aussi pour avoir délivré par ses prières, unies à celles d'un autre prélat [1], le fils d'Iazdgerd possédé du démon.

L'évêque de Séleucie, Isaac, était, d'après les chronographes, originaire de Kaškar, et parent du problématique catholicos Tomarṣa [2]. Barhébraeus dit que, cinq ans après l'ordination de Qayoma, le prétendu successeur de Tomarṣa, la paix fut conclue entre Arcadius et Iazdgerd qui persécutait les chrétiens. Maruta fut envoyé en Perse comme ambassadeur, et, à son

1. Cet évêque était Iahbalaha et non 'Abda, comme le croit TILLEMONT (*Hist. Eccl.*, t. XI, p. 287), car MARE (p. 28) dit que Iahbalaha ressuscita la fille du roi en présence de Maruta qui en écrivit aux Occidentaux. BARHÉBRAEUS (c. 44) attribue à Iahbalaha un semblable miracle, dont aurait bénéficié le fils du roi. 'AMR (p. 18) parle d'une maladie du roi lui-même. Il est clair que ce sont là des déformations d'une même tradition ancienne dont Socrate est le meilleur témoin. On remarquera que Ablaatos, leçon qui doit être, à mon avis, préférée à Anldas, est plus voisin du nom syriaque Iahbalaha. (*P. G.*, t. LXVII, col. 764 et la n.)

2. MARE dit qu'il était parent de Maruta, p. 26. 'AMR, p. 13, 14. BARHÉBR., col. 47-52. *Syn. orient.*, p. 254, n. 1; 292. Voir ci-dessus p. 85, n. 4.

arrivée, la paix fut rendue aux fidèles. Alors Qayoma assembla tous les évêques persans en présence de Maruta et il leur persuada de le déposer à cause de sa faiblesse. Ils refusèrent d'abord, mais se laissèrent enfin toucher et acceptèrent sa démission. On élut Isaac à sa place, et Isaac le traita avec honneur et l'entoura d'égards jusqu'à sa mort.

Une donnée plus précieuse nous est fournie par les Actes synodaux de Dadišoʿ. Aux termes de l'allocution que l'on prête à Dadišoʿ et de celle que l'on met dans la bouche d'Agapet, Isaac aurait restauré le suprême principat après une vacance de vingt-deux ans, grâce au crédit dont il jouissait auprès du roi. Mais, par la suite, les évêques s'insurgèrent contre lui et firent appel aux autorités persanes. Isaac, odieusement calomnié, fut mis en prison. L'intervention des « Pères occidentaux » et de Maruta est rattachée à cette aventure [1]. Maruta aurait négocié la libération d'Isaac et convoqué le concile général de l'Église persane pour juger et condamner les révoltés, et consacrer ainsi le triomphe d'Isaac sur les schismatiques, avec le concours et l'appui officiel du Roi des Rois.

Iazdgerd I « le pécheur [2] » inaugurait de la sorte une politique qui, après bien des hésitations, finit par prévaloir parmi les rois Sassanides. Ami de la paix extérieure et soucieux de la tranquillité du dedans, il se refusa à traiter en étrangers et en ennemis les nombreux chrétiens qui habitaient son vaste empire. Les mages et les nobles lui en surent le plus mauvais gré, et les traditions persanes le représentent comme un abominable tyran. Il est possible, d'ailleurs, comme le dit Socrate, qu'il ait fort maltraité le clergé zoroastrien

1. *Syn. orient.*, p. 292.
2. TABARI, p. 72.

quand celui-ci eut manifesté d'une manière déplacée son peu d'inclination à approuver la nouvelle politique.

Mais les sources chrétiennes [1] louent unanimement le roi de sa bonté, de sa douceur et de sa munificence. Socrate prétend que Iazdgerd fut sur le point de se convertir au christianisme, mais qu'il fut prévenu par la mort avant de s'y être tout à fait résolu [2]. La vérité est sans doute entre ces deux extrêmes, et M. Noeldeke [3] a, croyons-nous, bien jugé Iazdgerd, quand il en a fait avant tout un politique avisé, incliné naturellement vers les solutions pacifiques, mais, en même temps, un despote aussi capricieusement tyrannique que les autres princes Sassanides. Nous verrons en effet que cet insigne protecteur des chrétiens n'hésita pas, sur la fin de sa vie, à les persécuter, lorsque leur influence lui parut trop grande, et leur hardiesse capable de déchaîner contre lui la haine toujours redoutable des mages et des grands.

Mais, en 410, les chrétiens purent croire que Iazdgerd allait reprendre à son compte le rôle que, cent ans plus tôt, Constantin avait joué dans l'Empire Romain.

§ 3. — Le concile de Séleucie (410).

Iazdgerd, disent les Actes du concile de Séleucie [4], « ordonna que dans tout son empire les temples détruits

1. *Syn. orient.*, p. 258-276. MARE, p. 25. 'AMR, p. 14. SOCRATE, *H. E.*, VII, 8.
2. *Loc. sup. cit.* L'anonyme syrien publié par Land : *Anecdota*, I, 8, loue la bonté et la miséricorde d'Iazdgerd et l'appelle tout uniment « chrétien, et béni entre tous les rois ».
3. TABARI, p. 74, n. 3.
4. *Syn. orient.*, p. 254.

par ses pères fussent magnifiquement reconstruits, que tous ceux qui avaient été éprouvés pour Dieu fussent remis en liberté, que les prêtres, les chefs et le clergé circulassent en liberté et sans crainte ».

Ce fut comme l'Édit de Milan de l'Église persane. Nous ignorons le détail des négociations qui précédèrent cette déclaration officielle. Nous avons déjà dit que Maruta y eut la plus grande part. Il était porteur de trois lettres des « Pères occidentaux » : la première l'accréditait personnellement auprès d'Iazdgerd et des évêques, la seconde était destinée à être lue devant le roi de Perse; la troisième contenait des instructions spécialement adressées à Isaac [1]. Ces lettres étaient signées des plus illustres évêques de la Syrie et de la Mésopotamie. A leur tête paraissait l'évêque de la grande métropole, Porphyrios d'Antioche. Acace d'Alep [2], Paqida d'Édesse, Eusèbe de Tella, Acace d'Amid s'étaient joints à lui pour autoriser davantage cette solennelle démarche. Maruta dut être également assisté de la diplomatie impériale. Il sut convaincre le monarque, et le décida à provoquer une réunion générale des prélats orientaux, qui pût être pour les chrétientés persanes ce qu'avait été le concile de Nicée pour les Églises du monde romain. « Le roi enjoignit que des ordres fussent portés par des courriers rapides de la Porte aux marzbans des divers lieux, pour qu'ils envoyassent à Séleucie les évêques des provinces de Nisibe, de Ḥedayab (Adiabène), de Beit Garmaï, de Beit Huzayē, de Maišan, et de Kaškar [3] ».

Tous firent diligence et, au mois de janvier, en la

1. M. Braun pense que c'est celle-là même dont il a publié la traduction : *De sancta Nicaena Synodo*, p. 34 et suiv.

2. Le célèbre Acace de Bérée (Alep) qui joua un rôle fort important au moment du concile d'Éphèse. Voir *Syn. orient.*, p. 255, n. 3, 4, 5, 6.

3. *Syn. orient.*, p. 256.

solennité de l'Épiphanie, les évêques se réunirent dans la grande église pour entendre la lecture de la lettre des « Pères occidentaux ». Le concile proprement dit s'ouvrit le 1er février. On y adopta les canons de Nicée, et les autres « canons régulateurs », puis, « quelques jours après », deux officiers délégués par le roi confirmèrent l'édit libérateur, décrétèrent qu'Isaac devait être reconnu comme primat, et mirent le bras séculier au service d'Isaac et de Maruta pour faire exécuter les décisions du concile. Enfin les prélats se séparèrent après avoir rendu grâces au roi et ordonné des prières publiques dans tout l'empire.

Nous voudrions connaître avec certitude l'ordre et le nombre des sessions conciliaires, mais les Actes du synode d'Isaac sont fort peu explicites sur ce sujet [1].

M. Braun [2] distingue trois sessions : Première session (1er février 410) : Lecture de la lettre des « Pères occidentaux », puis du concile de Nicée. Les évêques souscrivent à ces pièces canoniques. — Deuxième session, « quelques jours après » : Isaac est reconnu officiellement comme chef des chrétiens par les deux grands officiers. — Troisième session : on rédige les canons du concile proprement dit, et on porte contre les dissidents des peines disciplinaires.

1. Le nombre des évêques qui y prirent part n'est pas plus certain. La lettre de convocation donne le chiffre de quarante (p. 257). D'autre part, la liste des évêchés contient seulement vingt-six noms, et celle des souscripteurs trente-sept. Je crois : 1° que la liste des évêchés ne contient que ceux dont les titulaires étaient présents à Séleucie : les pays lointains, ou n'étaient pas représentés, ou n'étaient pas groupés sous une juridiction métropolitaine ; de plus il y avait deux ou trois compétiteurs pour certains sièges ; 2° en ajoutant les noms de Baṭai de Mešamhig et de Daniel qui étaient présents au concile, mais ne furent pas admis à souscrire, on atteint le chiffre de 39 ou 40, qui est celui de la convocation. Voir, pour une autre explication, la note de M. Chabot, *Syn. orient.*, p. 616.

2. *Das Buch der Synhados*, p. 7.

Cette division, à notre avis, soulève quelques objections. Tout d'abord une lettre des « Pères occidentaux » semble avoir été lue dans la réunion préparatoire tenue le jour de l'Épiphanie[1]. Ensuite, on ne peut guère appeler session conciliaire la réunion qui eut lieu à la Porte Royale sous la présidence des officiers d'Iazdgerd. Cette réunion fut en tout cas la dernière, puisque les officiers royaux y confirmèrent la procédure du concile, et que les évêques prescrivirent des actions de grâces et des prières publiques dans tout l'empire, ce qu'ils ne purent faire qu'au moment de la séparation définitive.

Voici comment nous nous imaginerions la suite de ce concile. Au mois de janvier, le jour de l'Épiphanie, réunion des évêques dans la grande église, sur l'ordre du roi. Iazdgerd leur fait lire la lettre des « Pères Occidentaux », celle sans doute qui avait été adressée à lui-même. Elle contenait, croyons-nous, entre autres choses, la condamnation des ennemis d'Isaac. En effet, dès le 1er février, Isaac apparaît comme le chef reconnu des évêques persans. L'anarchie avait donc cessé. Il est assez vraisemblable que l'assemblée préparatoire eut pour objet principal de porter à la connaissance de tous les intéressés la décision des prélats syriens, confirmée par le Roi des Rois.

Le mardi 1er février, inauguration du concile proprement dit. On commence par des prières solennelles pour le monarque. Puis on donne lecture d'une seconde lettre des évêques mésopotamiens, celle-là destinée à Maruta. Le prologue des Actes synodaux nous en a conservé une partie. Cette épître servait d'introduction à une collection dogmatique et canonique qui

1. *Syn. orient.*, p. 257.

avait pour base les Actes du concile de Nicée. « Au cas où il plairait à Notre-Seigneur, et où le Roi des Rois victorieux écouterait notre requête et permettrait que les évêques se rassemblent et qu'il y ait un synode, nous t'envoyons maintenant tous les canons régulateurs établis dans le grand synode, tenu dans la ville de Nicée[1]. »

Isaac fit apporter le volume; après en avoir entendu la lecture publique, les évêques s'engagèrent sous peine d'anathème à y adhérer. Maruta et Isaac les firent alors souscrire et signer. Ensuite les prélats réglèrent entre eux certaines questions plus importantes. Ils décidèrent qu'il n'y aurait qu'un évêque par ville, que les nouveaux évêques devraient être institués par trois autres et confirmés par le métropolitain, même si les évêchés étaient très éloignés les uns des autres; qu'on solenniserait partout en même temps les grandes fêtes et le jeûne solennel du carême, qu'on n'offrirait plus le saint sacrifice que sur un seul autel. Ces décisions furent prises conformément aux canons contenus dans le recueil des « Pères occidentaux ». Un résumé en fut fait, sans doute celui qui nous est parvenu. Il est divisé en trois articles[2].

Lorsque ces résultats furent acquis, et peu de temps après le 1er février, Maruta et Isaac se rendirent à la Porte Royale et sollicitèrent une entrevue du Roi des Rois. Ils lui rendirent compte de la session écoulée, et de la façon dont ils avaient rempli le mandat qu'il leur avait confié. Le roi décida de sanctionner l'œuvre du concile, et de manifester de nouveau publiquement ses bonnes dispositions à l'endroit de l'Église chrétienne.

1. *Syn. orient.*, p. 259.
2. *Syn. orient.*, p. 258 et 259.

Il députa à cet effet deux nobles : Chosrau Iazdgerd et Mihršabur[1]. Ces deux personnages étaient les plus hauts dignitaires de la cour : le premier avait la charge de *buzurgframadar*, c'est-à-dire grand vizir[2]. Le second était *argbed*, c'est-à-dire membre de la famille royale[3]. Les deux officiers royaux convoquèrent les évêques à la Porte et les haranguèrent au nom de Iazdgerd. Ils promulguèrent une fois de plus que toute liberté était donnée aux chrétiens de pratiquer leur religion et de construire des églises. Ils insinuèrent que la reconnaissance officielle de la religion chrétienne était due aux démarches d'Isaac, « que le roi, à qui il est agréable, a établi chef des chrétiens de tout l'Orient », et surtout à l'intervention de Maruta. Ils terminèrent en déclarant que le bras séculier punirait impitoyablement toute opposition à Isaac et à Maruta, et se retirèrent parmi les cris d'allégresse et les acclamations des évêques.

Ainsi se clôtura le grand concile de Séleucie. Sa durée semble avoir été courte. Les évêques regagnèrent au plus tôt leurs diocèses respectifs pour faire connaître les décisions qu'ils venaient de prendre, et annoncer aux fidèles la fin de leurs angoisses et de leurs tourments.

Peu de fêtes, sans doute, furent plus brillantes et plus joyeuses que les solennités pascales de l'année 410, dans l'empire de Perse. Maruta pouvait être fier de l'œuvre immense accomplie en si peu de temps. L'Église, hier encore dispersée par la persécution et minée par le schisme, était maintenant officiellement reconnue et protégée par le Roi des Rois.

1. *Syn. orient.*, p. 260.
2. *Syn. orient.*, p. 260, n. 2.
3. *Syn. orient.*, p. 260, n. 3, et 261, n. 1.

Une hiérarchie méthodiquement organisée appliquait par tout l'empire des règles uniformes que l'expérience presque séculaire des chrétientés du monde romain avait consacrées et, pour ainsi dire, canonisées. La foi de Nicée devenait l'unique symbole de toutes les églises syriennes.

Plus de liturgie privée dans les maisons des fidèles. Une seule église dans la paroisse, un seul évêque dans le diocèse, un seul métropolitain dans la province; et, à la tête de tous, l'évêque des Villes Royales : Séleucie-Ctésiphon. « Le premier et principal siège est celui de Séleucie-Ctésiphon. L'évêque qui l'occupe est le grand métropolitain et le chef de tous les évêques. L'évêque de Kaškar est compris dans la juridiction de ce métropolitain. Il est son bras droit, et son ministre. Il gouverne son diocèse après sa mort[1]. »

Au-dessous du grand métropolitain cinq métropolitains, rigoureusement hiérarchisés, établis dans les villes « capitales des provinces ». C'étaient les évêques de Beit Lapaṭ (en Huzistan), de Nisibe, de Prat de Maišan, d'Arbel (pour le Ḥedayab) et de Karka de Beit Slokh (pour le Beit Garmaï). Trente évêques environ, dont la juridiction avait été soigneusement définie, étaient soumis à l'autorité des métropolitains. Seules, quelques chrétientés, isolées ou lointaines, en Médie, en Razicène, dans la Perse propre et dans les îles du golfe Persique ne paraissent pas avoir été dès ce moment constituées en groupe provincial[2].

Ainsi, tout schisme était aboli. Parmi les dissidents, ceux qui étaient notoirement tarés, comme Baṭai de

1. Can. XXI; *Syn. orient.*, p. 272. Voir aussi les canons XVII-XXI.
2. *Syn. orient.*, p. 273.

Mešamhig et Daniel, furent déposés et excommuniés [1]. En Susiane la situation était plus embrouillée. Les concurrents, soutenus peut-être par des personnages influents à la cour, demeurèrent maîtres de leurs positions. Ils étaient au nombre de quatre : Agapet, Mare, Baršabta et Šila [2]. Chacun d'eux resta à la tête du troupeau qu'il s'était formé; mais il leur fut interdit de perpétuer la division en ordonnant des clercs, et, à leur mort, la nomination de leur successeur était réservée au catholicos [3].

§ 4. — Les successeurs d'Isaac : Aḥaï et Iahbalaha (410-420).

Isaac mourut bientôt, dans la douzième année du règne de Iazdgerd I (410). Aḥaï lui succéda. Sur l'origine et les antécédents de cet évêque, les Annalistes ne nous fournissent que des renseignements sans valeur. Barhébraeus, dans sa Chronique [4], donne à son nom une étymologie parfaitement puérile. Mare [5] et ʿAmr [6] veulent qu'avant son élection au catholicat, il ait été moine, et disciple du légendaire ʿAbdišoʿ.

Nous ignorons de même quels événements signalèrent son pontificat. Seul ʿAmr nous apprend qu'il était fort bien en cour. Il se serait même entremis avec succès pour apaiser des dissentiments qui auraient éclaté entre Iazdgerd et son frère Behwar (?), « roi de Perse ». C'est au cours du voyage qu'il aurait entrepris dans ce but que Aḥaï aurait visité les *martyria*

1. *Syr. orient.*, p. 273.
2. Auxquels il faut peut-être ajouter Yazdaidad (*Syn. orient.*, p. 274).
3. *Syn. orient.*, p. 272.
4. Col. 52.
5. P. 27.
6. P. 15.

de l'empire perse ; à son retour, il aurait consigné dans un volume les traditions recueillies par lui sur les martyrs qui avaient souffert sous Sapor II. Il nous est impossible de discerner ce qu'il peut y avoir de fondé dans cette légende. Nous ne pouvons pas davantage préciser la date de la mort d'Aḥaï[1].

Son successeur, Iahbalaha, était, paraît-il, disciple d''Abda qui lui aurait confié une mission dans le pays de Daskart. Mare[2] sait même qu'après avoir réussi à convertir les païens de ce pays, il construisit un couvent sur les bords de l'Euphrate, s'y retira et y organisa la psalmodie perpétuelle.

Il fut choisi comme catholicos avec le consentement du roi, ou plutôt grâce à la faveur dont il jouissait auprès de lui[3]. Dans la dix-neuvième année de Iazdgerd (417/8), il fut envoyé comme ambassadeur auprès de Théodose II « pour la paix et la réconciliation des deux empires[4] ». Sa foi, nous disent les chroniqueurs[5], fut approuvée à Constantinople, et il rapporta en Perse des cadeaux nombreux à l'aide desquels il restaura l'église de Séleucie-Ctésiphon et en bâtit une autre très considérable[6].

1. Nous conjecturons seulement que la vacance du siège ne fut pas longue, étant donnée la bienveillance de Iazdgerd pour l'Église. Or Iahbalaha fut élu au commencement de 415, puisque les Actes de son synode font coïncider la troisième année de son catholicat avec la dix-neuvième année du règne de Iazdgerd (417/8). M. Westphal, *Untersuchungen*, p. 137, a calculé que Aḥaï régna de la fin de 410 au commencement de 415. Cette chronologie s'accorde bien avec le renseignement fourni par Élie de Nisibe (cité dans l'édition de Barhébraeus, col. 51, n. 1), suivant lequel Aḥaï aurait occupé le siège de Séleucie pendant 4 ans et 5 mois (Cf. *Syn. orient.*, p. 276, n. 4).

2. P. 27.

3. V. plus haut le miracle qu'il aurait opéré en collaboration avec Maruta, et ci-dessous n. 6.

4. *Syn. orient.*, p. 277.

5. Mare, p. 28. 'Amr, p. 16.

6. S'il faut en croire le rédacteur des Actes de Pērōz (Hoffmann,

En 419/20, Acace, évêque d'Amid, fut député par l'empereur pour le représenter auprès du Roi des Rois [1]. De concert avec lui, Iahbalaha réunit cette même année un synode dont les Actes nous sont parvenus.

D'après les Actes de Dadišo' [2], cette intervention de l'évêque d'Amid fut nécessitée par un schisme qui menaçait la primauté de Iahbalaha. Mais le procès-verbal du concile de 420 est muet sur ce chapitre. En apparence, tout s'est passé avec la plus grande régularité [3].

Tandis que les deux pontifes, Iahbalaha et Acace, se trouvaient auprès du roi à Beit Ardašir, les évêques s'y donnèrent rendez-vous pour les saluer et leur écrivirent une lettre pour les prier de faire approuver en synode les décrets des conciles romains. Onze évê-

Auszüge, p. 41; BEDJAN, t. IV, p. 256), Iahbalaha aurait été, à son retour, accompagné de Maruta. C'est peut-être à ce moment qu'il faudrait placer le miracle que nous avons mentionné plus haut.

1. Cf. *Syn. orient.*, p. 277, n. 2. M. Chabot, et aussi M. Westphal (*Untersuchungen*, p. 142) identifient cette mission d'Acace avec celle que SOCRATE (*Hist. eccl.*, l. VII, ch. XXI) place en 422 sous le règne de Bahrâm, et dont nous dirons plus loin l'objet et le motif. Nous ne voyons pas de raison suffisante pour modifier la date donnée par Socrate. Cet historien ne dit nullement que l'évêque d'Amid n'était jamais allé en Perse, mais seulement que Bahrâm, touché de la générosité dont il avait fait preuve en rachetant 7.000 captifs que les Romains avaient faits en Arzanène, désira s'entretenir avec lui. La générosité de l'évêque d'Amid n'aurait d'ailleurs pas eu lieu de s'exercer antérieurement à 420, puisque à cette date les hostilités n'avaient pas recommencé. On comprend mieux qu'il ait consenti des sacrifices héroïques pour racheter les prisonniers persans, si l'on admet qu'à la suite d'une première ambassade, il s'intéressait aux églises de Perse, et pensait qu'en considération de son acte charitable, Bahrâm l'autoriserait à plaider la cause des chrétientés éprouvées par la persécution.

2. *Syn. orient.*, p. 287, 293.

3. Le catholicos se pare de tous ses titres protocolaires; il se dit catholicos « de Beit Lapaṭ, de Nisibe, de Perse, d'Arménie, de Prat de Maišan, de Ḥedayab, de Beit Garmaï, de Gurzan, etc... » (*Syn. orient.*, p. 276).

ques signèrent cette supplique : parmi eux le métropolitain de Beit Lapaṭ, Agapet, celui de Nisibe, Osée, celui de Karka de Ledan, Ṣaumaï, les évêques de Suse, de Šušter et quatre évêques sans siège.

Mais si l'on y regarde de plus près, on se rend compte que l'état intérieur de l'Église persane n'était pas des plus florissants. Dans leur adresse au catholicos, les évêques disent clairement[1] que l'œuvre d'Isaac n'avait pas été durable : Les Pères de Séleucie ne connaissaient pas bien les canons et l'ensemble des conciles, ni les traditions ; plusieurs d'entre eux étaient très âgés et moururent peu de temps après le synode ; leur succession donna lieu à de nombreuses et ardentes compétitions. Iahbalaha, répondant à ses collègues[2], se félicita de les avoir trouvés, dès le début de son règne, bien intentionnés à son égard. N'était-ce pas indiquer que d'autres prélats avaient pris un parti tout différent ? Il critiqua à son tour l'œuvre d'Isaac, et en expliqua l'insuffisance par l'absence de circonstances favorables. Il conclut, d'accord avec Acace, que bien loin d'abroger les sanctions portées par le concile de Séleucie, il convenait plutôt de les fortifier, et de rendre plus minutieuses les règles canoniques, en faisant adopter, outre les canons de Nicée et de Séleucie, ceux d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, d'Antioche (*in Encaeniis*) et de Laodicée.

Nous voudrions connaître les résultats de ce synode. Le désarroi que signalent les Actes de Dadišo' (424)[3] ne permet pas de penser que Acace et Iahbalaha réussirent pleinement dans la tâche qu'ils s'étaient assignée.

1. *Syn. orient.*, p. 280.
2. *Syn. orient.*, p. 281.
3. *Syn. orient.*, p. 289.

Le catholicos mourut du reste peu de temps après, au commencement de l'année 420 [1].

1. MARE (p. 28) rattache la mort de Iahbalaha à la tenue du synode. Ma'na, métropolitain de Perse, aurait conseillé au catholicos de ne pas promulguer de nouveaux canons. Iahbalaha dédaigna cet avis et fut frappé d'apoplexie. Il mourut presque aussitôt. Cette coïncidence attira l'attention des évêques sur Ma'na, qui fut élu catholicos.

CHAPITRE V

LES PERSÉCUTIONS DU CINQUIÈME SIÈCLE

§ 1. — La persécution de Iazdgerd I et de Bahrâm V.

Au rapport des chronographes nestoriens [1], Iahbalaha, sentant que la situation des chrétiens n'était pas aussi sûre qu'elle pouvait le paraître, et prévoyant une nouvelle persécution, demanda à Dieu de lui épargner cette douleur. Sa prière fut exaucée. Quand le patriarche mourut, l'Église de Perse était en paix avec l'État. On pouvait cependant pressentir que cette paix n'était pas durable. Quelque excellentes que fussent les dispositions de Iazdgerd, elles étaient à la merci d'un revirement de sa politique. Pour entretenir d'amicales relations avec les Romains, le roi avait couvert de sa protection officielle ses sujets chrétiens. Il n'avait pu le faire sans s'attirer l'animadversion des prêtres mazdéens si puissants et si intolérants, et de l'aristocratie iranienne toujours prête à se jeter dans l'opposition. Un Sassanide ne pouvait pousser trop loin cette lutte contre les castes supérieures sans risquer de compromettre, non seulement la tranquillité de son empire, mais son trône même, et peut-être sa vie.

1. MARE, p. 28. 'AMR, p. 16. *B. O.*, III, p. 376 et suiv.

De leur côté, les chrétiens donnaient libre carrière à leur ardent prosélytisme. L'Église s'était propagée depuis 410 avec une rapidité singulière. Maintenant que les fidèles n'étaient plus menacés de terminer leur vie par le martyre, leur nombre s'accroissait prodigieusement ; on dut créer de nouveaux évêchés [1], peut-être de nouvelles provinces. Mais ce qui, par-dessus tout, portait ombrage aux mazdéens, c'était l'adhésion à la religion nouvelle d'un plus grand nombre de hauts fonctionnaires de l'État, dont quelques-uns [2] appartenaient aux plus nobles familles de l'Iran.

Iazdgerd lui-même s'émut de cet état de choses. Avant qu'il songeât à persécuter les chrétiens, il chercha à faire apostasier les nobles qui s'étaient convertis. C'est du moins ce qui semble ressortir de la Passion de Mihršabur [3]. Il ne se serait sans doute pas décidé à revenir sur les engagements solennels pris au concile de 410, s'il n'y avait été provoqué par l'audace imprudente et le zèle intempestif de quelques chrétiens.

A Hormizdardašir, ville du Huzistan, un prêtre du nom de Hašu détruisit, avec ou sans l'aveu de l'évêque 'Abdā, un pyrée contigu à l'église, qui constituait pour les chrétiens un voisinage fort incommode [4]. Cette entreprise téméraire souleva les colères des adorateurs du feu. Iazdgerd convoqua les dignitaires de sa cour, et, sur leur conseil, prit les mesures les plus énergiques pour punir cette insulte inouïe à la religion

1. *Syn. orientale*, p. 276, mentionne les nouveaux sièges de Perse, d'Arménie, de Gurzan, de Šabur-Kuast, d'Ardašir Farid, etc. Cf. *Bibl. orient.*, t. III, p. 345.

2. Mihršabur. Assemani, *Martyr. orient..*, I, p. 234. Pērōz, Hoffmann, *Auszüge*, p. 39 et suiv. Bedjan, *Acta MM. et SS.*, IV, p. 253-262.

3. *M. O.*, p. 234.

4. Bedjan, IV, p. 250-253. Hoffmann, *Auszüge*, p. 34.

nationale. Au début de l'année 420, le vieux roi fit amener à la cour l'évêque ʿAbdā, les prêtres Hašu et Isaac, le scribe Ephrem, le sous-diacre Pāpā, les laïcs Daduq et Durtan, et le frère de l'évêque, nommé Pāpā.

Les prisonniers comparurent devant le prince qui leur reprocha violemment leur acte de rébellion. D'après la Passion d'ʿAbdā [1], l'évêque, prévoyant les funestes conséquences que pourrait avoir une attitude provocatrice, plaida non coupable et se plaignit d'avoir été calomnié auprès du monarque. Hormizdardašir était assez éloigné de Séleucie, et le roi avait pu être mal informé par les éternels ennemis du nom chrétien. Mais Iazdgerd lui opposa les résultats d'une enquête officielle faite par les commissaires royaux. Alors le prêtre Hašu s'emporta en d'insolentes protestations contre la religion mazdéenne et le culte du feu, et déclara qu'il avait lui-même détruit le pyrée.

Les Actes syriaques s'arrêtent ici. Mais les sources grecques nous permettent de les compléter [2]. Le roi invita ʿAbdā à reconstruire le pyrée, le menaçant, en cas de refus, d'exercer de terribles représailles contre les chrétiens. L'évêque demeura inflexible. Il fut condamné à mort et exécuté presque aussitôt, peut-être le 31 mars, jour où l'Église grecque fait sa mémoire avec celle des autres martyrs de la même persécution.

« Pour moi, dit Théodoret [3], j'avoue que la démolition du pyrée était tout à fait hors de saison. Quand saint Paul vint à Athènes, il n'y renversa aucun des autels qu'il vit si révérés dans cette ville livrée aux superstitions de l'idolâtrie. Il se contenta d'y découvrir l'erreur et de prêcher la vérité. Mais je ne puis qu'admirer et

1. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 35.
2. THÉODORET, *Hist. eccl.*, l.-V, ch. XXXVIII; TILLEMONT, *Hist. eccl.*, XII, p. 356 et suiv.
3. *Loc. cit.*, *Patr. Graec.*, t. LXXXII, col. 1272.

louer la générosité d'ʿAbdā qui aima mieux mourir que de relever le pyrée après l'avoir renversé, et je ne vois point de couronnes qu'elle ne mérite. En effet, élever un temple en l'honneur du feu est, ce me semble, la même chose que de l'adorer. » On ne peut que souscrire à ce jugement.

Vers le même temps eut lieu le martyre [1] du clerc (ou moine) Narsaï, dont le cas est particulièrement intéressant. Narsaï, originaire du Beit Raziqayē, avait pour ami un prêtre nommé Sapor. Ce prêtre avait converti un noble persan du nom d'Adarparwa, qui l'avait invité à l'accompagner dans son bourg et à y construire une église. Mais Sapor se conduisit avec prudence, et ne bâtit l'église que lorsque Adarparwa lui eut remis un titre de propriété en bonne et due forme. Or un mobed, nommé Adarbōzī, vint se plaindre auprès de Iazdgerd de ce que les nobles se convertissaient du magisme au christianisme. Le roi, se rendant à ses observations, lui permit d'user de tels moyens qu'il jugerait utiles pour faire apostasier Adarparwa. Adarbōzī réussit dans son entreprise, et le noble persan redemanda à Sapor son titre de propriété. Sur le conseil de Narsaï, le prêtre refusa et quitta le pays en emportant son titre. Il pensait pouvoir attaquer en justice Adarparwa l'apostat, et gagner sa cause. Telle était la confiance qu'inspirait aux chrétiens la bienveillance de Iazdgerd! Cependant le mobed local s'empara de l'église et la convertit en pyrée.

Narsaï revient dans le bourg, ouvre l'église comme à l'ordinaire. Tout étonné d'y trouver les appareils appropriés au culte du feu, et ignorant sans doute l'intervention officielle du mobed, il éteint le feu, fait place

1. HOFFMANN, p. 36. BEDJAN, IV, p. 170-181.

nette, remet en ordre le mobilier de l'église et y célèbre l'office divin. Le mobed en faisant sa tournée constate les dégâts, ameute la population, charge Narsaï de chaînes et l'expédie à Séleucie-Ctésiphon. Narsaï comparaît devant Adarbōzī, « le chef des mages ». Celui-ci le condamne à rebâtir le pyrée. Comme Narsaï s'y refuse, il est jeté en prison où il reste neuf mois, l'hiver entier et la moitié de l'été.

Le moment étant venu où le roi quittait Séleucie pour des climats plus tempérés, les chrétiens donnent 400 pièces d'argent aux gardiens et en obtiennent la libération conditionnelle de Narsaï. Un laïque de Séleucie s'offre comme répondant du clerc qui s'engage, par écrit, à se constituer prisonnier à la première réquisition, et se retire dans un cloître voisin des Villes Royales. Sur un ordre du roi, il comparaît un peu plus tard devant le marzban de Beit Aramāyē [1]. Ce haut fonctionnaire l'interroge, et Narsaï se réfère aux déclarations déjà faites devant Adarbōzī. Le marzban le condamne à rapporter le feu sacré dans le pyrée qu'il avait violé. Narsaï refuse et est mis à mort, par un satellite renégat, au milieu d'un grand concours de peuple, en un lieu appelé Slīq ḥerubtā. Il est enterré dans un martyrium que Maruta avait construit, avec la permission du roi, sur le lieu de supplice des CXVIII martyrs qui avaient souffert sous la persécution de Sapor [2].

Cette Passion est une des meilleures pièces hagio-

1. Si le Narsaï, martyr, dont il est question dans la Passion de Mihršabur (*M. O.*, I, p. 235) est le nôtre, ce magistrat s'appelait Hormizdadur.

2. Il s'agit, croyons-nous, de Šahdost et de ses compagnons. Voir ci-dessus, ch. III, p. 72. Il faudrait peut-être lire, dans la passion de Narsaï, 128 et non 118 (BEDJAN, IV, p. 180). Ce martyrium avait été construit par le « compagnon des martyrs Mar Maruta, évêque de Ṣof (Σωφανηνή) ...en vertu d'un édit royal ». BEDJAN, *ibid.*

graphiques que contienne la littérature syriaque. La date du supplice n'est malheureusement pas très précise. Si l'on veut le placer en 420, il faut admettre que le martyre de Narsaï est en corrélation avec celui d'ʿAbdā, ce qui n'a rien d'invraisemblable. Il aurait eu lieu toutefois quelques jours plus tard. On devrait aussi supposer que Iazdgerd ne prit point contre les chrétiens de mesure générale et se contenta de sévir contre les particuliers, et de se montrer moins tolérant. Et c'est ainsi, croyons-nous, que les choses se passèrent[1]. Du reste, s'il est vrai que Iazdgerd promulgua un édit de persécution, il fut empêché de le mettre à exécution par la mort qui le frappa à l'automne de l'année 420, peut-être dans le Khorasan[2].

Plusieurs compétiteurs se disputèrent sa succession, notamment un de ses fils, Sapor, roi d'Arménie[3], qui fut tué par les grands à Séleucie, et un nommé Chosrau qui paraît avoir été le candidat de l'aristocratie et des prêtres mazdéens. Grâce à l'intervention efficace du célèbre roi des Arabes Mundir, ce fut un autre fils de Iazdgerd, Bahrām V surnommé Gōr[4], qui l'emporta. Il ne continua pas la politique de son père. Élu

1. Ainsi s'expliquerait le passage de Socrate (*Hist. Eccl.*, VII, 18) où cet auteur soutient que Iazdgerd ne persécuta jamais les chrétiens. Toutefois la Passion de Pērōz (BEDJAN, IV, p. 253 ; HOFFMANN, p. 39) dit nettement que Iazdgerd devint persécuteur. Bahrām « avait reçu ce mauvais héritage de son père » (p. 254), qui, « à la fin de sa vie, gâta tout ce qu'il avait fait de bien » (*ibid.*). Le martyre du « domestique » Ṭaṭaq (BEDJAN, IV, p. 181) et celui des dix nobles du Beit Garmaï (*ibid.*, p. 184-188) sont également datés du règne de Iazdgerd I. Il faut joindre à ces témoignages presque contemporains celui de Théodoret (*loc. sup. cit.*) et les affirmations de MARE, p. 28, et d'ʿAMR, p. 16, qui s'appuient sur des sources anciennes. On pourrait donc, à la rigueur, négliger absolument l'information discordante de Socrate. Cet auteur qui voit en Iazdgerd une sorte d'émule de Constantin n'aura pu concevoir que son héros ait suivi les errements de Sapor II.

2. TABARI, p. 77, n. 1.

3. TABARI, 91, n. 4.

4. Ane sauvage. TABARI, p. 90, n. 1. Ce surnom n'a rien de méprisant.

contre le gré des Perses, il ne pouvait sans imprudence se passer de leur concours et se contenter de celui de Mundir, appui très fragile et sans doute fort coûteux. Il suivit donc les conseils de son entourage, peut-être ceux du grand vizir Mihrnarsē [1], en tout cas ceux d'un « chef des mages », nommé Mihršabur [2], et mit la puissance royale au service du fanatisme des prêtres du feu [3]. Une persécution effroyable se déchaîna dans l'empire perse.

Voici comment la décrit Théodoret, évêque de Cyr [4] : « Il n'est pas aisé de représenter les nouveaux genres de supplices que les Perses inventèrent pour tourmenter les chrétiens. Il y en eut dont ils écorchèrent les mains, et d'autres dont ils écorchèrent le dos. Ils arrachèrent à quelques-uns la peau du visage, depuis le front jusqu'au menton. On en environnait d'autres de roseaux brisés en deux qu'on serrait étroitement avec des liens, et qu'on retirait ensuite avec force, ce qui leur déchirait tout le corps et leur causait des douleurs extrêmes. On fit des fosses où, après y avoir amassé quantité de rats et de souris, on enferma des chrétiens à qui on avait lié les pieds et les mains, afin qu'ils ne pussent chasser et éloigner d'eux ces bêtes, qui, pressées de la faim, dévoraient ces saints martyrs par un long et cruel supplice [5] ».

1. *M. O.*, p. 223.

2. Passion de Jacques le Notaire. BEDJAN, t. IV, p. 189-201, passim. Passion de Pērōz, HOFFMANN, *Auszüge*, p. 39, 42. Passion des 10 martyrs du Beit Garmaï. BEDJAN, IV, p. 185. C'est sans doute le mobed dont il est question dans la Passion du « domestique » Ṭaṭaq. BEDJAN, IV, p. 181-184. Mais ces deux dernières passions se placent sous le règne de Iazdgerd I, comme nous l'avons dit plus haut.

3. TABARI, p. 98, n. 1.

4. *Hist. eccl.*, V, 38. *Patr. Gr.*, t. LXXXII, col. 1272 et 1273. Cf. TILLEMONT, *Hist. eccl.*, XII, p. 358.

5. Un auteur, très voisin des événements, sinon témoin oculaire, l'anonyme de la Passion de Pērōz, fait le tableau suivant de la persécution de

L'historien grec cite en particulier les noms de trois martyrs : Hormizdas, Suène et Benjamin.

Les deux premiers étaient nobles. Le roi de Perse destitua Hormizdas de toutes ses dignités et le réduisit à conduire les chameaux de l'armée. « Quelques jours après, il vit cet homme d'une naissance illustre vêtu de méchants habits, couvert de poussière et tout brûlé du soleil, et, l'ayant envoyé quérir, il lui fit mettre une tunique de lin. Alors, croyant qu'il serait un peu adouci, tant par ce bon traitement que par les peines qu'il avait endurées, il lui dit : Ne soyez pas si opiniâtre, et renoncez enfin au fils du charpentier. Hormizdas, transporté de zèle, déchire en présence du roi la tunique qu'il lui avait donnée, et lui dit : Si vous croyez que j'abandonnerai la piété pour cela, gardez votre présent avec votre impiété. Le roi, ayant vu cette action généreuse, le fit chasser du palais tout nu [1]. »

Suène fut dépouillé de tous ses biens, qui étaient fort considérables, et obligé d'obéir au plus méchant de ses esclaves, à qui même il dut abandonner sa femme. Il demeura néanmoins inébranlable.

Bahrâm : « Il [Bahrâm] ordonna que les grands qui professaient la religion de Dieu fussent expulsés de leur province, que leurs maisons fussent pillées et qu'ils fussent dépouillés de tout ce qu'ils possédaient; et il les envoyait en des provinces lointaines, afin qu'ils fussent accablés de vexations par suite des malheurs et des guerres, et qu'ainsi fussent persécutés tous ceux qui professaient le christianisme « jusqu'à « ce qu'ils renient leur religion et qu'ils retournent à la religion du « culte de nous autres dieux (c'est-à-dire celui que nous professons). » On s'attaqua aussi aux biens d'Église et même aux édifices religieux et au mobilier liturgique. Les matériaux furent utilisés pour des constructions profanes, par exemple pour la construction de ponts sur les canaux. Les métaux précieux furent confisqués au profit des magasins royaux. Le chroniqueur déplore, en particulier, la ruine de l'église des caravanes à Meska (Maskena) qui avait été édifiée par Acace, au nom de l'empereur romain, et dotée d'un mobilier merveilleux (BEDJAN, IV, p. 255-257; HOFFMANN, *Auszüge*, p. 40).

1. TILLEMONT, *op. cit.* p. 359, ne sait pas décider s'il consomma son martyre.

Le martyre du diacre Benjamin eut lieu sans doute après la conclusion de la paix.

Les sources syriaques nous font connaître plusieurs autres martyrs, dont les plus célèbres sont Mihršabur, Jacques l'Intercis, un autre Jacques, le notaire, et Pērōz, de Beit Lapaṭ.

Mihršabur[1], emprisonné par Hormizdadur, qui avait déjà mis à mort « Narsaï et son compagnon Sebokht », resta trois ans dans les fers et subit pendant ce temps divers supplices. Enfin, au mois d'août de la deuxième année de Bahrām, Hormizdadur le fit jeter dans une citerne dont on mura l'entrée, où l'on plaça des gardiens. Le 10 de Tešri I de la même année, on rouvrit la fosse et l'on constata la mort du martyr (octobre 421).

L'histoire de saint Jacques l'Intercis est, parmi les légendes analogues, l'une des plus populaires. Un dignitaire chrétien de la cour persane, nommé Jacques, apostasie pour complaire au roi. Il retourne chez lui. Mais les membres de sa famille, sa mère et son épouse même, refusent de le reconnaître et se détournent de lui avec dégoût. Cette attitude porte Jacques à apprécier sévèrement sa lâche conduite. « Si ma mère et mon épouse me traitent de la sorte, se dit-il, combien sera terrible l'abord du Juge suprême, quand je comparaîtrai devant lui ». Il se présente à nouveau devant le roi, déclare son reniement non avenu, et se proclame hautement chrétien. Le monarque irrité le livre aux bourreaux qui tranchent ses membres l'un après l'autre; d'où le surnom d'Intercis.

Les Actes syriaques de Jacques ne sont qu'une longue homélie, qui contient fort peu de détails historiques. Nous savons seulement que le héros était ori-

1. ASSEMANI, *Mart. orient.*, I, p. 234 et suiv.

ginaire de Beit Lapaṭ et qu'il souffrit le martyre le 27 novembre, « suivant le comput des Grecs [1] ». M. Noeldeke a étudié la double datation de ces Actes et place le supplice de Jacques dans la deuxième année de Bahrām [2].

La même année, mais un peu plus tôt, « le 5 Élul d'après le comput des Grecs », 5 septembre 421, Pērōz, originaire de Beit Lapaṭ, homme riche et de noble lignée, avait subi le dernier supplice. Jeté en prison quelque temps auparavant, avec d'autres chrétiens, il avait renié Jésus-Christ pour échapper au supplice. Mais, comme ses parents et son épouse même le repoussaient avec horreur, il résolut de revenir à la religion qu'il avait lâchement abandonnée et fit de nouveau profession de christianisme. Dénoncé par le chef des mages, Mihršabur, grand ennemi des chrétiens, il fut amené à Šiarzur où résidait le roi; puis, après avoir comparu devant Bahrām et refusé d'apostasier une seconde fois, il fut décapité [3].

Plus intéressante encore, au point de vue historique, est la Passion de Jacques le notaire [4]. Comme elle est peu connue, nous en donnerons une analyse détaillée.

Jacques était originaire d'une ville nommée Karka de Ersa [5]. A l'âge de vingt ans, il est mis en prison avec quinze de ses collègues, comme lui serviteurs du roi; on les menaça de confisquer leurs biens s'ils n'a-

1. *M. O.*, I, p. 256.
2. TABARI, p. 420.
3. BEDJAN, IV, p. 253-262. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 39-43.
4. BEDJAN, *Acta MM. et SS.*, t. IV, p. 189-201 : ou le garde. Mais le mot syriaque ܢܘܛܪܐ ne se prête qu'à la première interprétation. Il est la transcription du latin *notarius* par l'intermédiaire du byzantin νοτάριος. Il semble que la cour de Iazdgerd et de Bahrām ait été organisée à la romaine. Un autre officier Ṭaṭaq (v. ci-dessus p. 109, n. 1) est qualifié de *domesticus*.
5. Cf. HOFFM., 1303? Voir aussi plus bas, p. 117, n. 1.

postasiaient. Comme ils s'y refusaient, ils furent condamnés à soigner les éléphants durant tout l'hiver. Après les Azymes[1], comme le roi, suivant l'usage, se rendait dans des pays moins chauds, les captifs furent employés à tracer la route royale pendant l'été, coupant les arbres, brisant les rochers. De temps en temps, le roi les raillait de leur sottise, mais les confesseurs répondaient : « Tout ce qui nous vient de ta Majesté est un honneur pour nous, sauf l'apostasie ». Quand « les tešris qui annoncent l'hiver » furent arrivés[2], Bahrām se mit en marche pour retourner à Ctésiphon. On approchait des montagnes très sauvages du pays de Bešfar. Mihršabur vint déclarer au roi que la constance de ces confesseurs encourageait les autres chrétiens et les empêchait de déserter leur foi. Bahrām lui répondit : « Que leur ferais-je de plus? Leurs biens sont confisqués, leurs maisons sous les scellés, eux-mêmes subissent ces tortures ! » L'impie Mihršabur dit au roi : « Que Sa Majesté me commande de les faire apostasier sans coups et sans meurtre ». Le roi les abandonna à sa discrétion avec défense, toutefois, de les mettre à mort.

Mihršabur les fit mettre à nu, sans souliers, les mains liées derrière le dos, et ordonna qu'on les conduisît chaque nuit dans la montagne, dans un lieu désert, qu'on les couchât sur le dos, tout ligotés, et qu'on leur mesurât parcimonieusement le pain et l'eau. Après qu'ils eurent subi ces tortures durant une semaine entière, Mihršabur appela le gardien et lui dit : « Où en sont ces misérables Nazaréens ? » Le gardien répondit : « Seigneur, ils sont peu éloignés de la mort ». — « Va

1. C'est-à-dire les fêtes de Pâques.
2. Les mois de Tešri I et II qui correspondent à peu près à octobre et novembre.

et dis-leur : Le roi vous ordonne de faire sa volonté et d'adorer le soleil. Sinon, je mets des cordes à vos pieds, et je vous fais traîner par toute la montagne jusqu'à ce que votre chair se sépare de vos os, que vos corps restent parmi les pierres, et qu'il n'en demeure plus que le tendon attaché à la corde. » Le satellite fit la commission. Plusieurs ne l'entendirent pas, parce qu'ils avaient perdu connaissance. Les autres, vaincus par la douleur, faiblirent. Le gouverneur les fit relâcher sans les contraindre à adorer le soleil ou le feu, et conduire à Séleucie. Là, quand ils furent remis de leurs blessures, ils jeûnèrent, prièrent et pleurèrent leur apparente défection.

Or Jacques était demeuré ferme dans la foi, « car il était d'extraction romaine ». Il rapportait aux évêques réunis à la Porte du Roi pendant cette persécution ce qui se disait chez Bahrām, et ce qu'il méditait contre les chrétiens et leurs églises. Il les encourageait et les réconfortait, et les vénérables prélats l'avaient pris en amitié. Quand il eut appris qu'on le considérait à la Cour comme ayant apostasié ainsi que ses collègues, il rentra dans la ville, revêtit un sac, couvrit sa tête de cendres et se livra aux exercices de la pénitence. Un de ses serviteurs le trahit (il l'avait vu lire le livre des évangiles). Mihršabur convoqua alors les seize notaires. Interrogeant les quinze premiers, il leur dit : « N'avez-vous pas renié et exécuté les volontés du roi? » Ils lui répondirent : « Nous avons perdu la vie une fois, que nous demandes-tu? Exiges-tu que nous apostasiions une seconde fois? » Il les relâcha et les renvoya chez eux.

Puis il prit Jacques à part et lui dit : « Et toi, tu ne renies pas la foi des chrétiens? » — « Je n'ai pas renié la foi des chrétiens, et ne suis pas disposé à la renier...

c'est la foi de mes pères! » Ils engagent ensuite une controverse. Jacques est renvoyé au tribunal du roi. Il lui rappelle que son père Iazdgerd a régné vingt et un ans dans la paix et dans la prospérité. Tous ses ennemis le servaient et lui étaient soumis, car il aimait les chrétiens, édifiait et pacifiait les églises. A la fin de sa vie, il changea ses bonnes dispositions, devint persécuteur des fidèles et versa leur sang innocent. « Et tu sais comment il est mort, abandonné de tous, et son cadavre n'a pas reçu de sépulture. » Bahrām irrité condamna Jacques au supplice des « neuf morts[1] ». Malgré la défense des autorités, les chrétiens recueillirent les restes précieux du martyr, excepté sa tête, car « l'hyparque » avait donné l'ordre de la laisser manger aux bêtes.

« Et nous, dit l'hagiographe, nous étions dans la ville, parce qu'on nous avait chassés de nos cités respectives par ordre du roi. » Vinrent aussi des marchands compatriotes de Jacques, qui, s'adressant au narrateur, lui dirent: « Si tu nous affirmes qu'il n'y a pas de péché, nous revêtirons l'habit des mages, nous irons vers les satellites et nous leur dirons : L'hyparque nous a ordonné de vous surveiller, pour que vous ne vendiez pas le corps de cet homme aux Nazaréens ses coreligionnaires. Je leur dis : Il n'y aura pas de péché, car Dieu voit vos intentions ».

Ainsi fut fait; les marchands donnèrent dix pièces d'argent aux gardes et purent enlever le chef du martyr. Ils cachèrent ensuite toutes ses reliques dans un manteau et les portèrent au monastère de Slīq ḥerubta. Quelques jours après, ils remontèrent le Tigre avec leur précieux fardeau et le ramenèrent à sa ville

1. Voir ci-dessus, p. 61, la description de ce supplice.

natale [1], où la mère de Jacques et l'évêque Ṣaumaï se livrèrent aux plus vives démonstrations d'allégresse et ensevelirent le saint dans un magnifique martyrium [2].

Tous les chrétiens n'imitèrent pas le courage de ces héros. « Il y eut, disent les Actes de Dadišoʿ, beaucoup d'apostasies, peu de confessions ; beaucoup s'enfuirent ou restèrent cachés [3]. » Les habitants des territoires limitrophes de l'empire romain franchissaient en foule les frontières [4]. Les mages les faisaient harceler par les nomades sujets du roi de Perse qui en tuèrent un grand nombre. Tillemont dit, d'après les *Analecta graeca*, que l'un des princes arabes chargés de ce service, nommé Aspébète [5], refusa de seconder plus longtemps les vengeances des mages, et qu'au lieu d'arrêter les fuyards, il les assistait de tout son pouvoir. Dénoncé pour ce fait auprès du roi et craignant pour lui-même, il se réfugia en terre romaine auprès du patrice Anatolius, commandant de l'armée d'Orient, qui le préposa aux Sarrasins soumis à l'empire. Le phylarque, dont le fils avait été miraculeusement guéri par

1. Peut-être Karka de Beit Slokh, plutôt que de Ledan (CHABOT, *Syn. orient.*, p. 283). Cf. HOFFMANN, p. 39.

2. Je soupçonne que les Actes de saint Jacques l'Intercis que j'ai rapportés plus haut sont le produit d'une fusion opérée par un hagiographe de la Mésopotamie romaine entre les Actes de Jacques le notaire et ceux de Pērōz. L'histoire de l'apostat renié par sa mère et sa femme serait empruntée à la passion de Pērōz (d'ailleurs Jacques était, lui aussi, en quelque manière apostat). Le nom, la fonction et le genre de supplice du martyr auraient été extraits de la passion de Jacques. Quant à la date du 27 novembre, ce peut être celle de la passion de Jacques qui ne nous a pas été conservée par les manuscrits. En effet, le roi se trouvait certainement à cette date à Séleucie pour l'hivernage.

3. *Syn. orient.*, p. 288; texte, p. 45.

4. Cf. l'impression de saint Augustin : Quid modo in Perside? nonne in christianos ferbuit persecutio si tamen iam quievit, ut fugientes nonnulli, usque ad Romana oppida pervenerunt. *De civ. Dei*, XVIII, 52.

5. TILLEMONT, *Hist. eccl.*, t. XII, p. 360. Cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VII, 18. Ce nom d'Aspébète rappelle singulièrement celui d'une charge persane : spahbedh; cf. TABARI, p. 444.

les prières de saint Euthyme, se convertit, par la suite, avec toute sa famille. Il reçut le nom de Pierre au baptême, fut consacré évêque des Sarrasins avec le titre de Παρεμβολαί, et assista en cette qualité au concile d'Éphèse de 431.

Cependant les Perses ne craignirent pas de demander aux Romains de leur remettre les fugitifs.

L'empereur était d'autant plus éloigné de rendre les transfuges qu'il avait de son côté de nombreux griefs contre le Roi Sassanide. Il déclara donc la guerre en 421 [1].

Ardabure envahit l'Arzanène et déboucha dans la vallée du Tigre. Mihrnarsē marcha à sa rencontre et fut complètement battu. Enfin, après des vicissitudes diverses, qui, dans l'ensemble, paraissent avoir été favorables aux Romains, Théodose II proposa à Bahrām de négocier la paix. Et l'on conclut en effet un traité qui devait durer cent ans (422). La liberté de conscience était garantie aux chrétiens dans l'empire perse, aux mazdéens dans l'empire romain. Les Romains toutefois devaient payer aux Perses des annuités pour la garde des passes du Caucase et ne réalisaient aucune acquisition territoriale. Ainsi leur victoire n'était pas complète, et la situation des chrétiens orientaux s'en ressentit. La persécution officielle cessa, mais après l'année 422 il y eut encore de nombreux martyrs [2].

1. TILLEMONT, *Hist. Emp.*, VI, p. 40. TABARI, p. 108, n. 2.

2. Parmi lesquels peut-être Benjamin qui avait été une première fois relâché après deux ans de détention, à la prière d'un ambassadeur romain (TILLEMONT, XII, p. 363). Aussi l'auteur de la passion de Pērōz dit il que la persécution dura cinq ans (HOFFMANN, p. 39).

§ 2. — Le catholicat de Dadišoʿ (421-456).

Ainsi qu'il arrive d'ordinaire, les troubles du dehors avaient eu une funeste répercussion dans la vie intérieure de l'Église. Trois personnages briguèrent presque en même temps la charge de catholicos : Maʿna, Farbokt et Dadišoʿ.

Maʿna[1], métropolitain de Perse, fut, suivant les chroniqueurs, élu patriarche grâce à l'intervention du chef de la milice (sans doute Mihrnarsē), puis déposé et relégué dans son pays d'origine par le roi Iazdgerd, avec défense de gouverner l'Église[2].

Farbokt[3] aurait été également appuyé par un chef militaire, après avoir promis de suivre les usages des mages[4]. Mais les évêques auraient ensuite obtenu du monarque la permission de le déposer. C'est sans

1. MARE, p. 28. ʿAMR, p. 16. BARHÉBRAEUS, col. 53 et suiv. ÉLIE DE NISIBE, *ibid.*, col. 53, n. 2.

2. La carrière de Maʿna est fort obscure. D'après ÉLIE, MARE, ʿAMR et BARHÉBRAEUS (*loc. sup. cit.*), il fut élu sous Iazdgerd et déposé du vivant de ce prince. Mare et Élie de Nisibe expliquent ainsi cette déposition : Maʿna se serait refusé à désavouer l'acte d'audace de l'évêque de Hormizdardašir, ʿAbda (V. ci-dessus, p. 105). Banni en Perse, il aurait persisté, malgré la défense formelle du roi, à exercer la charge de catholicos, et, de ce chef, fut incarcéré. Il fut libéré par la suite (probablement sous le règne de Bahrām) à la requête de quelques évêques, sous la condition expresse que personne ne lui donnerait le titre de catholicos, soit de son vivant, soit même après sa mort. — Barhébraeus attribue les déboires de Maʿna à ce qu'il professait l'hérésie nestorienne. C'est là un anachronisme grossier. Le chroniqueur jacobite a confondu ce catholicos avec un homonyme, ancien élève de l'École d'Édesse, et métropolitain de Rewardašir vers 480 (Cf. WESTPHAL, *Untersuchungen*, p. 149-152). Voir aussi, pour une autre explication possible de la déposition de Maʿna, ci-dessous, p. 125, n. 1.

3. Appelé aussi, mais à tort, Qarabokt et Marabokt. MARE, 31. ʿAMR, p. 16. BARHÉBRAEUS, col. 57 et suiv. ÉLIE DE NISIBE, *ibid.*, col 53, n. 2, le nomme Farūkbokt. C'est la forme qu'a adoptée M. Westphal (*loc. sup. cit.*).

4. C'est-à-dire probablement de prendre femme. Ce prince de la milice, d'après ÉLIE DE NISIBE, *loc. sup. cit.*, était le fameux Mihršabur.

doute le même personnage qui est mentionné dans les actes de Dadišoʿ comme rebelle au catholicos légitime, sous le nom de Farbokt d'Ardašir Kurrah [1].

Ni Maʿna ni Farbokt n'ont pris place dans les diptyques de l'Église nestorienne [2].

Le troisième compétiteur, Dadišoʿ, fut élu en 421 ou au commencement de 422 [3]. D'après les chroniqueurs nestoriens [4], ce fut Samuel, évêque de Ṭus [5] qui intercéda auprès du roi pour en obtenir la permission d'élire un patriarche. Ce prélat avait des titres indiscutables à la bienveillance de Bahrām. Il avait défendu le Khorasan contre les incursions des barbares. Peut-être la réunion des évêques d'où sortit l'élection de Dadišoʿ est-elle celle-là même à laquelle fait allusion la Passion de Jacques le notaire [6].

Des dissidents, dirigés par un certain Baṭai, évêque d'Hormizdardašir [7], contestaient la primauté du siège

1. *Synodicon orientale*, p. 287.

2. Seul, Salomon de Baṣra mentionne Maʿna dans son Catalogue. *Bibl. orient*, II, p. 388.

3. Nous savons, par Élie de Nisibe (cité dans l'édition de BARHÉBRAEUS, col., 59 et 60), et ʿAMR p. 17, que le règne de Dadišoʿ dura 35 ans, et que l'élection de son successeur est antérieure à la mort de l'empereur Marcien (457). Comme d'autre part, le patriarche fut emprisonné peu de temps après son élection, mais délivré grâce à l'intervention des ambassadeurs romains dès 422, il faut qu'il ait été élu tout à fait au début de l'année 422 et plus probablement dès 421. L'ordre des faits serait ainsi le suivant : Mort de Iahbalaha, commencement de 420; mort de Iazdgerd I et avènement de Bahrām, août 420; élection et déposition de Maʿna, entre le commencement de 420 et la mort de Iazdgerd; élection de Dadišoʿ, 421; il est emprisonné presque aussitôt et délivré en 422 (entre temps : Intrusion de Farbokt, sa déposition). 423 : Dadišoʿ se retire au couvent de l'Arche; 424 : il tient son synode à Markabta de Ṭayyayē (Cf. WESTPHAL, *op. cit.*, p. 159-160).

4. MARE, p. 31; ʿAMR, p. 17. *Syn. orient.*, p. 286, n. 2.

5. En Khorasan. *Syn.*, *orient.*, p. 684.

6. BEDJAN, *Acta MM. et SS.*, t. IV, p. 192.

7. En voici la liste : Baṭai de Hormizd-Ardašir, Baršabta de Suse, Zebidā de Zabē, Qisa de Qōni, Šarbil de Dasqarta de Malka, Abner de Kaškar, Salomon de Nuhadra, Bar Ḥailē de Taḥal, Berikoi de Belešfar,

de Séleucie et refusaient de se soumettre à la déposition prononcée ou renouvelée contre eux par Dadišoʿ dès le début de son règne. Ils avaient formé une sorte d' « appel comme d'abus », non pas auprès des « Pères occidentaux », mais auprès d' « étrangers puissants », c'est-à-dire des dignitaires de la Porte Royale. Puis, usant de représailles, ils censurèrent Dadišoʿ et le proclamèrent déchu. Ils contestèrent la validité de son ordination, le déclarèrent débauché, simoniaque, ignorant, usurier, et prétendirent même qu'il avait excité les mages à persécuter les chrétiens. Enfin ils l'accusaient d'apostasie : « Il a signé auprès des mages : Moi, je ne suis pas le chef des chrétiens, je ne ferai ni évêque, ni prêtre, ni diacre. Il a signé qu'il honorait le feu et l'eau ». [1]

Ils mirent les Perses dans leur parti, et Dadišoʿ fut incarcéré par l'ordre du roi.

Grâce aux bons offices des ambassadeurs de Théodose II [2], il fut remis en liberté, mais, découragé et désabusé, il renonça à conduire son troupeau rebelle et annonça son dessein de se retirer dans le « couvent de l'Arche [3] » près de Qardu, monastère construit par Jacques de Nisibe et consacré par cet illustre évêque.

Les prélats les plus considérables et les plus influents refusèrent sa démission. Comprenant qu'avec l'autorité du pasteur suprême, celle de tous les pasteurs était mise en question, ils se groupèrent autour de l'archevêque de Séleucie et tentèrent auprès de lui une

Farbokt d'Ardašir-Kurrah, Izedbōzed de Darabgerd. *Syn. orientale*, p. 287.

1. *Syn. orient.*, p. 288.

2. Ceux-là sans doute qui firent relâcher le diacre Benjamin; voir plus haut, p. 118, n. 2.

3. Ce renseignement n'est sans doute pas de première valeur. Mare, p. 31. ʿAmr, p. 17. Sur ce couvent de l'Arche et sa légende, v. Assemani, *Bibl. orient.*, IV, p. 865, et II, p. 113.

démarche solennelle [1]. Trente-six évêques se réunirent dans une ville des Arabes [2]. A leur tête : les métropolitains Agapit, de Beit Lapaṭ; Osée, de Nisibe, Zabda, de Maišan; Daniel, d'Arbel, ʿAqbalaha, de Karka de Beit Slokh, et Yazdad, de Rewardašir.

Parmi les autres pontifes, plusieurs étaient venus des extrémités de l'empire : de Merw, de Herat, d'Ispahan, de Māzōn (Oman) [3].

Agapit traita au long la question de la primauté du siège de Séleucie. Il demanda d'abord la permission de relire les canons des synodes. Puis, remontant le cours de l'histoire, il redit la querelle fameuse de Papa et des évêques dissidents. Nous avons rapporté plus haut son témoignage. Il conclut que l'on ne peut tenir de synode contre le patriarche [4], mais seulement lui adresser des suppliques et des remontrances respectueuses.

Agapit rappela ensuite [5] qu'Isaac, le restaurateur du patriarcat, avait été en butte aux attaques de ses collègues. Les rebelles étaient parvenus à le faire emprisonner, mais les « Pères occidentaux » obtinrent sa délivrance par l'intermédiaire de Maruta, et Iazdgerd promulgua la condamnation des schismatiques au concile de Séleucie. Les mêmes faits se reproduisirent sous Iahbalaha, et ce fut Acace d'Amid qui intervint au nom

1. En la 4e année de Bahrām (424). V. *Syn. orient.*, p. 285.

2. Markabta de Ṭayyayē. V. *Syn. orient.*, p. 676.

3. A noter les signatures de deux évêques préposés à un centre de déportation : Domitien, évêque de la « captivité » de Gurzan; Aëtius (?), évêque de la « captivité » de Beleśfar. Les noms de ces évêques indiquent que les déportés étaient Romains. Il se pourrait que ces signatures n'appartiennent pas à l'époque qui nous occupe, car elles conviennent beaucoup mieux à celle de Chosrau I qui emmena en Orient un nombre infini de captifs.

4. Il faut induire de ce passage, croyons-nous, que les révoltés avaient formé un concile contre Dadišoʿ.

5. *Syn. orient.*, p. 292.

des évêques de Mésopotamie. « Chaque fois[1] que le schisme et la discorde ont existé chez nous, les Pères occidentaux ont été les soutiens et les auxiliaires de cette Paternité dont nous sommes tous les disciples et les enfants... Ils nous ont aussi délivrés et libérés des persécutions excitées contre nos Pères et contre nous par les mages, grâce aux ambassadeurs qu'ils envoyèrent en notre faveur à diverses époques. Mais, maintenant que la persécution et l'angoisse se sont tellement appesanties sur nous, le temps ne leur permet pas de s'occuper de nous comme auparavant. » Il faut donc que les Persans s'aident eux-mêmes et supplient Dadišoʿ, « qui est pour nous le Pierre, chef de notre assemblée ecclésiastique », de retirer sa démission.

Osée de Nisibe s'associe à ces paroles. Il interpelle les évêques encore hésitants et s'écrie[2] : « Pourquoi vous taisez-vous et siégez-vous avec ces réprouvés et ces déposés? » Son intervention réussit à faire l'union. Tous les évêques se jettent aux pieds du catholicos, en lui promettant de voter l'excommunication, la déposition et la dégradation des rebelles. Ils définissent que « les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarche ; et que toute cause qui ne pourra être portée en présence de celui-ci sera réservée au tribunal du Christ ».

Dadišoʿ les invite à se relever[3], accepte leurs propositions, confirme les sentences portées contre les meneurs de la rébellion et pardonne à ceux qui se sont laissé entraîner par eux. Ainsi se termina ce synode, dont l'importance est capitale : l'autonomie de l'Église per-

1. *Syn. orient.*, p. 293.
2. *Syn. orient.*, p. 294.
3. *Syn. orient.*, p. 297.

sane est définitivement proclamée, le protectorat des « Pères occidentaux » n'est plus admis.

Nous avons quelque peine à comprendre la décision des prélats et surtout les motifs qui en sont allégués. Les « Pères occidentaux », dit-on, ne peuvent plus s'occuper de nous et nous aider. Comment concilier cette assertion avec le fait, récent encore, de l'intervention des Romains dans le traité de paix qui mit fin à la période aiguë de la persécution de Bahrām? Acace d'Amid, qui déjà avait été délégué au synode de Iahbalaha, venait de gagner aux chrétiens l'estime du roi de Perse, en rachetant, au prix des vases sacrés de son église, sept mille prisonniers que les armées impériales traînaient à leur suite, et en les renvoyant à leur souverain après les avoir nourris quelque temps et leur avoir fourni des vivres pour la route. « Bahrām, dit Socrate[1], désira voir l'auteur de cet acte si généreux et si charitable, et l'Empereur permit ce voyage ». Et Tillemont[2] remarque avec raison que Acace n'a pu entreprendre ce voyage qu'après la conclusion de la paix, ou au plus tôt pendant les négociations préliminaires. Il se trouvait donc probablement à la Porte Royale tandis que Dadišoʿ tenait son concile chez les Arabes. Cette coïncidence est surprenante, et rend encore plus invraisemblable le motif avancé par les orateurs du synode.

Nous croyons donc que ce motif n'est qu'un prétexte. En réalité Dadišoʿ voulait à tout prix se soustraire à l'ingérence des « Pères occidentaux ». Il est fort possible que les dissidents en aient appelé à Acace d'Amid et que celui-ci se soit prononcé en leur faveur. On

1. *Hist. eccl.*, VII, 21.
2. *Hist. Emp.*, VI, p. 46.

pourrait expliquer par là pourquoi le synode de Dadišoʻ ne s'est pas tenu à Séleucie, mais dans une ville assez éloignée et politiquement à demi indépendante.

A ces raisons toutes personnelles, il est probable que Dadišoʻ en joignit d'autres d'un ordre supérieur. Il pensait peut-être, en décrétant l'indépendance absolue de l'Église syrienne orientale, anéantir un préjugé vivace et qui avait coûté très cher à ses coreligionnaires : que les chrétiens de Perse étaient les alliés naturels des Romains, et les ennemis jurés du Roi des Rois.

C'est dans le même esprit que, plus tard, Acace et Barṣauma accentuèrent la scission entre l'Église occidentale des « Cyrilliens » et les Persans fidèles à Nestorius. La politique de Dadišoʻ porta d'ailleurs ses fruits. Si de nombreux actes de persécution ensanglantèrent la fin du règne de Bahrām et celui de Iazdgerd II, il semble toutefois qu'il n'y eut plus de persécution générale analogue à celle de Sapor II. La guerre contre les chrétiens ne coïncida plus nécessairement avec la guerre contre Rome [1].

1. Je ne puis me défendre de concevoir des doutes assez graves sur l'authenticité des actes de Dadišoʻ (*Syn. orient.*, p. 285-299), au moins en ce qui concerne la partie où sont rapportées les allocutions des métropolitains Agapit et Osée, ainsi que l'histoire de Papa et de Milès. Ces doutes sont partagés par M. Westphal (*op. cit.*, p. 162), qui trouve les discours composés sur un plan bien artificiel. Ils sont fortifiés par la considération du singulier parallélisme qui existe entre la situation de Iahbalaha et de Maʻna, telle qu'elle ressort du texte de Mare que nous avons rapporté plus haut (p. 103, n. 1), et celle de Papa et de Milès. Papa et Iahbalaha sont évêques de Séleucie ; Maʻna et Milès, évêques de Perse. Maʻna et Milès font, en synode, des remontrances à Iahbalaha et à Papa. Pour avoir dédaigné ces observations, l'évêque de Séleucie est, dans les deux cas, foudroyé par un mal subit. Il fait appel, dans les deux cas, aux « Pères occidentaux » (Acace d'Amid). Les Pères occidentaux déposent les adversaires de Papa. De même les évêques dont nous avons rapporté les noms (p. 120, n. 7) ont été déposés par Iahbalaha et Acace, puis de nouveau par Dadišoʻ (et Acace ?). Est-il téméraire de penser que Dadišoʻ, pour les besoins de sa cause, favorisa l'éclosion

§ 3. — La persécution de Iazdgerd II. Le catholicat de Babowaï (456-485).

En 438, Iazdgerd II succéda à son père Bahrām; d'après l'*Histoire de Beit Slokh*[1], il se montra d'abord favorable aux chrétiens[2].

Les bonnes dispositions du prince firent bientôt place à une haine implacable. Nous ignorons les raisons de ce changement d'attitude. L'*Histoire de Beit Slokh* rapporte que, dans la huitième année de son règne (445/6), il tua sa fille, qui était aussi sa femme, et les grands du royaume; puis, qu'au retour d'une expédition heureuse au pays de Tšol[3], il chassa les chrétiens de son armée et ordonna à un de ses grands officiers, Ṭohm Iazdgerd, qui commandait à Nisibe, de se transporter à Karka de Beit Slokh avec Adurafrozgerd, préfet de l'Arzanène, et Suren, préfet d'Adiabène et de Beit Garmaï. On réunit dans cette ville des chrétiens des quatre provinces mentionnées ci-dessus. Le 20 août le métropolitain Jean[4] fut jeté en prison et, avec

d'une littérature apocryphe, et en fit lire un résumé dans le synode de 424? Autre coïncidence, non moins singulière : D'après le *Briefwechsel des Katholikos Papa*, édité par M. Braun, et la « lettre des occidentaux » publiée par 'Abdišo' (*Coll. can.*, Tr., IX, ch. v), la missive est apportée aux orientaux par Ḥabib-Agapet, et dans le *Synodicon*, c'est Agapit de Beit Lapaṭ qui est censé défendre, en vertu des décisions antérieures des « directeurs de l'Occident », la primauté du siège de Séleucie. La question est, cependant, loin d'être tirée au clair. Si Dâdišo' invoque la décision des Occidentaux intervenue en faveur de son prédécesseur Iahbalaha, pourquoi fait-il interdire, par les évêques de son synode, tout recours ultérieur à ces mêmes Occidentaux et décider qu'on ne pourra en appeler du tribunal du catholicos qu'à celui de Dieu même?

1. Hoffmann, *Auszüge*, p. 49 et suiv. Bedjan, *Acta MM. et SS.*, t. II, p. 518 et suiv.

2. Cependant, il avait attaqué les Romains dès le début de son règne. Mais la guerre avait été de courte durée (Tabari, p. 114, n. 1) et ne paraît pas avoir eu de répercussion sur la situation de l'Église persane.

3. Hoffmann, *Excurs* 20, p. 277. Tšol est un district de l'Hyrcanie.

4. Il avait écrit au patriarche d'Antioche au sujet de la persécution.

lui, dix représentants des plus illustres familles du pays; à leur tête, Isaac, Ardašir et Abraham. Le métropolitain d'Arbel et cinq autres évêques, avec un nombre considérable de fidèles, vinrent bientôt grossir la troupe glorieuse des confesseurs. La plupart refusèrent d'apostasier. Isaac fut martyrisé à Beit Titta [1], localité déjà illustrée par les martyrs de la persécution de Sapor. Le métropolite Jean et trente et un notables, dont trois prêtres, furent massacrés au même endroit le 24 août 446.

Le lendemain, de nombreux prisonniers, originaires de la ville, furent mis à mort. Les clercs, parmi lesquels les prêtres Isaac et Étienne, furent lapidés ; deux religieuses, crucifiées et lapidées sur leur croix. Les autres condamnés, évêques, clercs et laïcs, subirent des tortures plus raffinées. Enfin les satellites de Ṭohm Iazdgerd décapitèrent une chrétienne de la campagne, nommée Širin, qui n'avait pas craint de reprocher au préfet sa cruauté. Les deux fils de la martyre partagèrent son sort. Leur courageuse attitude s'imposa à l'admiration du persécuteur. Il toucha du doigt la criminelle lâcheté de sa conduite et confessa hardiment Jésus-Christ. Irrité de cette conversion si imprévue, Iazdgerd II essaya de ramener son lieutenant à la religion officielle. Les promesses, les menaces, les tortures mêmes ne parvinrent pas à ébranler sa constance. Le roi le fit crucifier le lundi 25 septembre.

L'année suivante, neuvième du règne de Iazdgerd, le 25 Tešri I (octobre 447), fut mis à mort le célèbre martyr Pethion [2]. Ce chrétien s'était voué à l'évangé-

Donc, au moins aux yeux de certains évêques, le patriarche d'Antioche devait être tenu au courant des choses de Perse. Cf. ci-dessus, p. 124.

1. Le « lieu du figuier ».

2. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 61 et suiv. BEDJAN, t. II, p. 559-583.

lisation des contrées montagneuses qui s'étendent entre la Médie et la vallée du Tigre, de Belešfar à Beit Darayē. Il parcourait ces âpres pays tout entiers païens pendant la belle saison, et en hiver il prêchait Jésus-Christ dans la Mésène et les pays circonvoisins. Il obtenait partout des succès considérables, bâtissant des églises, et convertissant des adeptes de la religion de Zoroastre. Des dignitaires de l'empire, comme le rad Naïhormazd, le chef de la police Šahīn, un commandant militaire, Ṭohmin, étaient ses disciples, en secret seulement, par crainte des autorités supérieures. Le grand mobed qui a fait emprisonner Pethion trouve leur concours si peu efficace qu'il destitue le rad et commet un officier spécial, Mihrburzin, pour procéder à l'exécution du martyr. Les interrogatoires et les tortures se prolongèrent pendant plusieurs jours. Enfin Pethion fut décapité, et sa tête exposée sur un rocher qui dominait la route du Grand Roi [1]. Cette scène se passait sans doute non loin de la ville de Ḥolwan en Médie.

Tels sont les deux épisodes de la persécution de Iazdgerd II qui nous sont connus. Ils ne sont pas suffisants pour nous permettre d'en apprécier exactement l'intensité. Il est, toutefois, assez probable [2] qu'un peu avant 450 elle sévissait encore dans l'empire perse. Les auteurs arméniens font de Iazdgerd II un ennemi acharné des chrétiens [3]; et il faut admettre avec M. Noeldeke que le fanatisme religieux, et non pas seulement des motifs politiques, inspirèrent sa conduite. C'est ainsi qu'en 454/5 il interdit aux Juifs la célébration du sabbat. Iazdgerd II mourut le 30 juillet 457.

1. Cette route conduisait de Séleucie aux extrémités de l'empire, du côté du Khorasan.

2. ASSEMANI, *M. O.*, p. 233.

3. TABARI, p. 114, n. 1.

Le catholicos Dadišoʿ termina vers le même temps un pontificat constamment troublé par les persécutions du dehors et par les luttes intestines. Sa vie nous est assez peu connue; nous ignorons, par exemple, quelle part il prit aux discussions théologiques qui passionnaient alors le monde gréco-romain. Suivit-il le parti des Nestoriens, ou bien la proclamation d'indépendance par laquelle il avait inauguré son règne lui permit-elle de rester neutre? Nous essaierons plus loin d'éclaircir cette question fort embrouillée [1].

L'histoire du successeur de Dadišoʿ, Babowaï [2], est, elle aussi, pleine d'obscurités. Ce prélat, originaire de Tella, près du fleuve Ṣerṣer, était un converti [3]. Le roi Pērōz, qui, après le règne éphémère de son frère Hormizd, avait succédé à Iazdgerd II, persécutait les Juifs et les chrétiens [4]. Le catholicos fut mis en prison, sur l'ordre du monarque, soit pour avoir abandonné la religion des mages, soit pour d'autres motifs ignorés de nous, et il y demeura deux ans, suivant Mare [4], jusqu'au traité de paix que conclut le Roi des Rois avec l'empereur Léon (464) [5].

1. Voir ch. IX et ci-dessous, p. 133, n. 6.

2. Barhébraeus l'appelle Babuyah. J'ai adopté l'orthographe préconisée par M. Hoffmann, *Auszüge*, p. 58.

3. Il fut élu sous le règne de Marcien, d'après Élie de Nisibe. Barhébr., *Chron. eccl.*, II, col. 60, n. 2. Cf. Mare, p. 35; ʿAmr, p. 17; Barhébr., col. 60 et suiv.

4. Tabari, p. 118, n. 4. Il est fait allusion à cette persécution dans la Vie de Saba (Hoffmann, *Auszüge*, p. 71).

5. La Passion de Babowaï (Bedjan, II, p. 631) dit : « de longues années ». Barhébraeus (col. 61) semble avoir calculé les sept années de captivité que, d'après lui, aurait subies Babowaï, de 457 à 464. Mare prétend que Pērōz ayant interdit la nomination d'un catholicos, Babowaï se fit élire malgré cette défense, et fut ensuite poursuivi pour avoir contrevenu aux ordres du roi. Voici comment nous imaginerions l'ordre des faits : à son retour de l'exil, Pērōz fit mettre à mort les principaux partisans de son frère, ou du moins les emprisonna. Il dut aussi déployer un grand zèle à l'endroit du mazdéisme pour se concilier l'appui de l'aristocratie et du sacerdoce. Si l'on admet que Babowaï ait été élu sous

Il se considérait, par la suite, comme un confesseur de la foi, et, à ce titre, se faisait combler de louanges par son entourage; cependant, il aimait l'argent et laissait se relâcher la discipline ecclésiastique.

Il termina sa vie de la façon la plus tragique. Un espion ayant surpris une lettre que Babowaï adressait à l'empereur Zénon pour l'informer de la situation précaire des chrétiens de Perse, Pērōz fit pendre le catholicos par l'annulaire (484)[1]. Les chroniqueurs rapportent la mort du patriarche à peu près de la même manière; mais ils se divisent, quand ils cherchent à déterminer la part que Barṣauma, évêque de Nisibe, prit à cet événement. Avant de discuter ce point particulier, nous devons étudier le caractère de Barṣauma et apprécier son action politique et religieuse, dont les luttes qu'il soutint contre Babowaï et son successeur Acace ne sont qu'un épisode[2].

Hormizd III, et sans doute avec son assentiment, on conclura que Pērōz ne manquait pas de motifs pour incarcérer le catholicos. Nous savons d'autre part (TILLEMONT, *Hist. Emp.*, VI, p. 381, d'après Priscus) que le roi des Perses se plaignait que les empereurs « tourmentaient les mages qui demeuraient sur les terres de l'empire, ne leur laissant pas l'usage libre de leur religion et de leurs lois, et ne souffrant pas qu'ils entretinssent le feu éternel ». Pērōz, en guise de représailles, a pu persécuter les chrétiens et leur chef. (Mare raconte qu'il les forçait à couper du bois pour l'entretien du feu sacré.)

1. Cette exécution eut lieu entre le concile de Beit Lapaṭ, avril 484, et le départ de Pērōz pour la guerre contre les Huns, au commencement de l'été de la même année.

2. En dehors des événements que nous venons de mentionner, un seul fait du règne de Babowaï est parvenu à notre connaissance. C'est la tenue d'un synode auquel prirent part les évêques du Beit Garmaï et de l'Adiabène. On y décréta que tous les prélats de l'éparchie de Karka devraient assister à la commémoraison solennelle des martyrs de la persécution de Iazdgerd II. *L'Histoire de Beit Slokh* a conservé le texte de ce canon. HOFFMANN, p. 58. BEDJAN, t. II, p. 531.

CHAPITRE VI

LE TRIOMPHE DE LA DOCTRINE NESTORIENNE

§ 1. — Barṣauma de Nisibe. Ses luttes contre les monophysites.

Barṣauma était originaire des provinces du Nord. On peut admettre, avec Siméon de Beit Aršam [1], qu'il avait été le serviteur d'un certain Mari de Beit Qardu [2]. Nous ignorons la date de sa naissance. On doit sans doute la placer vers 415-420.

Nous le retrouvons à Édesse, à l'École des Perses [3]. Cette École fameuse avait été, croit-on, fondée par saint Éphrem lors de la cession de Nisibe aux Sassanides (363) [4]. Elle attirait à elle les Syriens orientaux, avides

1. *B. O.*, I, p. 346 et suiv., surtout à partir de la p. 349.
2. C'est-à-dire probablement qu'il était né sur ses terres.
3. V. R. Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 145, 174 et suiv.
4. Nous ne savons si, comme le pense M. R. Duval, p. 177, l'émigration des docteurs nisibites fit naître dans la ville « un antagonisme entre les anciens habitants et les nouveaux venus qui restèrent isolés et reçurent le nom de Perses ».« C'est peut-être, écrit encore M. Duval, à la faveur de cette rivalité que le nestorianisme qui n'eut pas de racines profondes en Syrie ni à Édesse même s'implanta facilement dans l'École des Perses. Rabbula, qui était Syrien d'origine, lutta contre l'hérésie naissante, mais Hibha qui avait professé à l'École des Perses lui fut favorable ». Il faut observer toutefois que Hibha (Ibas) était d'origine syrienne aussi bien que Rabbula. S'il accepta de professer à l'École des Perses, c'est qu'il n'existait pas, à ce moment, d'antagonisme radical entre Syriens occidentaux et orientaux. Le prêtre édessénien Marun Elita était aussi « lecteur de l'École des Perses ». Qumaï et Probus, les traducteurs d'Aristote mentionnés par 'Abdišo', semblent être des Syriens

d'érudition théologique et exégétique. Comment, en effet, étudier dans l'empire des Perses, alors que la persécution plus ou moins latente, mais toujours prête à éclater, pouvait interrompre les paisibles labeurs de l'École? D'ailleurs, après le concile de Séleucie, les chrétiens de Perse s'attachèrent avec plus de fermeté aux doctrines de l'Occident dont ils avaient adopté le dogme et la discipline. Or, nulle part mieux qu'à Édesse on ne pouvait s'initier à la culture hellénique. La ville « bénie de Dieu » était l'intermédiaire naturelle entre la métropole d'Antioche et les églises persanes.

Barṣauma fit partie de cette pléiade de jeunes Persans qui reçurent l'enseignement d'Ibas et restèrent fidèles à leur maître [1]. Les principaux étaient Acace de Beit Aramayē surnommé l'étrangleur d'oboles, Ma'na de Beit Ardašir surnommé buveur de lessive, Abšota de Ninive, « qui avait un surnom qu'on ne peut écrire décemment », Jean de Beit Garmaï dit le petit cochon, Michée dit Dagon, Paul fils de Qaqaï de Beit Huzzayē surnommé le faiseur de haricots, Abraham le Mède dit le chauffeur de fours, Narsès le Lépreux, et Ezalia du monastère de Kefar Mari [2]. Siméon de Beit Aršam qui nous a transmis ces sobriquets nous apprend que Barṣauma portait celui de « nageur entre les nids » (ou peut-être : entre les roseaux).

Il y avait cependant, dans l'École même, une minorité résolue d'adversaires d'Ibas, parmi lesquels nous connaissons Papa de Beit Lapaṭ, Xenaia de Taḥal (le célèbre Philoxène de Mabbug), son frère Addaï, un

occidentaux (*B. O.*, III, p. 85). L'identité de ce Probus est d'ailleurs assez mystérieuse (*Litt. syr.*, p. 254).

1. Lettre de Siméon de Beit Aršam, *B. O.*, I, p. 351. Cf. *Histoire d'Édesse*, p. 178.

2. Il faut y ajouter Iazidad (R. Duval, *Litt. syr.*, p. 348).

certain Barḥadbešabba de Qardu et Benjamin, originaire du Beit Aramayē [1].

Barṣauma se distingua tellement par son attachement au Nestorianisme qu'il mérita que les évêques du deuxième synode d'Éphèse (*latrocinium*) demandassent son expulsion (449) [2]. S'il se soumit à cet arrêté, il dut revenir à Édesse lorsque son maître eut été réhabilité par les conciles de Tyr et de Beyrout et enfin par celui de Chalcédoine. Mais lorsque Ibas mourut (457), une violente réaction monophysite se produisit : « tous les Perses furent expulsés d'Édesse, avec le reste des lecteurs d'Édesse qui étaient de leur parti. Et ceux qui avaient été chassés d'Édesse descendirent dans le pays des Perses, et parmi eux il y en eut qui furent évêques dans les villes des Perses : Acace à Beit Aramayē, Barṣauma l'impur à Nisibe, Ma'na à Beit Ardašir[3], Jean à Karka de Beit Sari[4] en Beit Garmaï, Paul fils de Qaqaï à Karka de Ledan en Beit Huzzayē, Pusai fils de Qurti à Šušter, ville des Huzzayē, Abraham à Beit Madayē; Narsès le Lépreux fut docteur à Nisibe [5] ».

Ainsi, d'après Siméon, pendant le règne du catholicos Babowaï, les anciens disciples d'Ibas furent désignés pour occuper les sièges principaux. On est donc induit à penser que les étudiants d'Édesse étaient toujours restés en communauté d'idées avec les autorités ecclésiastiques de leur pays [6].

1. Siméon de Beit Aršam, *loc. cit.*
2. P. Martin, *Actes du Brigandage d'Éphèse*, Paris, 1874, p. 31.
3. Corr. : Rew-Ardašir.
4. Corr. : Beit Slokh.
5. Ces renseignements sont confirmés par les souscriptions du synode d'Acace (484). *Syn. orient.*, p. 300 et 301.
6. Si nous connaissions l'identité de Maris le Persan ou de Beit Ardašir à qui Ibas adresse sa lettre sur les controverses christologiques (Mansi, t. VII, p. 241 et suiv.; v. ci-dessous, ch. ix, p. 254), nous serions mieux

Lorsqu'ils arrivèrent au pouvoir, ils se bornèrent à consolider des positions depuis longtemps acquises et à expulser les perturbateurs. Ce fut principalement l'œuvre de Barṣauma. Il l'accomplit dans plusieurs synodes, tenus en l'an 484, vingt-septième année du roi Pērōz.

L'histoire de ces faits est assez peu claire et même parfaitement incompréhensible, si l'on s'en tient à Assemani [1]. Cet éminent auteur canonise, pour ainsi parler, Siméon de Beit Aršam et le suit aveuglément dans ses affirmations. Ce qui est pire encore, c'est qu'il s'attache aux traditions de Barhébraeus, auquel il emprunte, en somme, la trame de sa narration.

renseignés sur les rapports des élèves persans d'Édesse avec leurs compatriotes. Siméon de Beit Aršam (*loc. cit.*) dit simplement : « un homme du nom de Mari de Beit Ardašir ». Le correspondant d'Ibas pourrait donc être un laïc. Cette hypothèse n'est guère vraisemblable. La lettre d'Ibas contient des formules qui ne s'adressent correctement qu'à un évêque (σὴ ἁγιοσύνη). Le docteur d'Édesse charge Mari d'annoncer « à tous nos Pères » que la paix est conclue entre les partisans de Jean d'Antioche et ceux de saint Cyrille. Mari est donc probablement un évêque, et un évêque très influent.

Le nom de son siège est Beit Ardašir; or Beit Ardašir est l'appellation officielle de Séleucie (TABARI, p. 16, n. 1). Ainsi Mari se trouverait avoir été catholicos de Séleucie, et la manière dont Ibas s'adresse à lui serait pleinement justifiée. Mais le catholicos qui régissait l'Église de Perse à cette époque s'appelait Dadišo' (ch. v, p. 120).

Il y a là une difficulté présentement insoluble. Supposons toutefois que le titre original de la lettre d'Ibas écrite naturellement en syriaque ait été ܠܘܬ ܡܪܝ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒܝܬ ܐܪܕܫܝܪ, à Mgr l'évêque de Beit Ardašir, il a pu être transcrit en grec εἰς Μάριν ἐπίσκοπον Βηθαρδασιρηνῶν par exemple, et le titre d'honneur syriaque Mâr(i) a pu être pris pour le nom propre du correspondant d'Ibas. A supposer de nouveau que le nom de Dadišo' ait été inscrit en toutes lettres, la difficulté de le transcrire en grec expliquerait suffisamment son omission. Enfin le titre de l'un des exemplaires a pu être ainsi libellé : ܠܘܬ ܡܪܝ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܒܝܬ ܦܪܣܝܐ, à Mgr l'évêque des Persans. Ainsi s'expliquerait l'épithète de Persan généralement donnée à Maris. 'Abdišo' (*B. O.*, III, p. 171 et 214) attribue également à Maris et à Dadišo' un commentaire sur Daniel. Serait-ce que la tradition nestorienne identifiait ces deux personnages?

1. *Bibl. orient.*, III, p. 66-70, 393; II, p. 403; IV, p. 78-79.

Or, pour Barhébraeus [1], voici comment se résument les faits : Barṣauma de Nisibe, Maʿana métropolitain de Perse [2], et le docteur Narsès prêchaient le nestorianisme et conseillaient aux évêques d'avoir des concubines. Pour Barṣauma, il vivait dans sa cellule avec une femme qu'il appelait son épouse légitime, disant qu'il était mieux de prendre femme que de brûler des feux de la chair. Les évêques occidentaux écrivirent à Babowaï pour protester. Celui-ci leur répondit : « Comme nous sommes asservis à un gouvernement impie, nous sommes impuissants à sévir contre les coupables ; aussi, bien des abus se sont-ils introduits malgré nous et contrairement aux canons ». Barṣauma intercepta la lettre, la transmit à Pērōz et accusa le catholicos de correspondre avec les Grecs. Pērōz se fit traduire le message à l'improviste, et le lecteur ne put modifier à temps le sens du passage incriminé. Le roi fit saisir le catholicos, puis le condamna à être crucifié, suspendu par l'annulaire et flagellé jusqu'à la mort.

Alors Barṣauma dit à Pērōz : « Si nous ne proclamons pas en Orient un dogme différent de celui de l'empereur romain, jamais tes sujets chrétiens ne te seront sincèrement attachés. Donne-moi donc des troupes et je rendrai Nestoriens tous les chrétiens de ton empire. De la sorte, ils haïront les Romains, et les Romains les détesteront. »

Barṣauma, avec des soldats perses, sortit de Séleucie et alla en Beit Garmaï où il persécuta les orthodoxes. Mais il fut chassé de Tagrit et de toute la région. Il se rendit à Arbel dont le métropolitain se réfugia au monastère de Mar Mattaï. Barṣauma l'y poursuivit, saisit Barsahdē, métropolitain du couvent, avec douze

1. Col. 63-78.
2. Qui, d'après lui, serait le catholicos du même nom, déposé vers 420.

moines qui n'avaient pas réussi à s'enfuir, et les mit en prison chez un Juif; puis il descendit à Ninive, et tua quatre-vingt-dix prêtres au monastère de Bizonita, et un grand nombre d'autres dans la région voisine.

De là il se dirigea vers Beit Nuhadra et tint un synode à Beit ʿAdrai; puis deux autres à Ctésiphon et à Karka de Beit Slokh, dans la maison du collecteur d'impôts Yazdin, et fit des canons que Xenaïas (Philoxène de Mabbug) réfuta en deux livres. Barhébraeus dit que Barṣauma, qu'il appelle par dérision ܒܪ ܨܘܠܐ (bar-ṣaula), le fils de la semelle, massacra en tout 7700 orthodoxes. Il allait poursuivre son œuvre en Arménie; mais l'attitude des évêques et des nobles de cette contrée l'en empêcha.

Il revint alors à Nisibe et continua la persécution dans les provinces araméennes. Les évêques qui avaient pu lui échapper se réunirent à Séleucie et élirent Acace. Mais Barṣauma et Maʿana menacèrent de le tuer comme son prédécesseur. Terrifié, Acace tint un synode où il confessa l'erreur de Nestorius et autorisa la fornication.

Ainsi, d'après Barhébraeus, Barṣauma et ses partisans sont représentés comme les seuls tenants du nestorianisme, qu'ils auraient imposé par la force au catholicos Acace, après avoir fait mourir Babowaï qui s'opposait à leurs desseins[1].

1. M. l'abbé Chabot a l'obligeance de me communiquer un passage (encore inédit) de la *Chronique de Michel le Syrien* (livre XI, ch. IX; ms., p. 423-427) d'où Barhébraeus a copié presque mot pour mot les renseignements qu'il insère dans sa propre chronique. Le titre du chapitre est celui-ci : « *Chapitre dans lequel se trouvent la lettre du patriarche Mar Jean à Marouta, métropolitain de Tagrit, et celle de Marouta à Jean, qui expose la persécution excitée autrefois contre les fidèles par Barṣauma de Nisibe.* » Il suit de là que l'histoire de l'introduction du nestorianisme en Perse à la manière monophysite remonte au premier quart du VIIe siècle (Voir plus loin, ch. VIII). Mais l'autorité en est bien

C'est là une confusion regrettable, et qui n'a pas peu contribué à répandre des idées inexactes sur l'introduction du nestorianisme en Perse.

Double est l'œuvre de Barṣauma : une œuvre personnelle, satisfaire son ambition et se rendre indépendant des patriarches; une œuvre proprement ecclésiastique, lutter contre le monophysisme et légiférer sur le mariage des clercs. Quand il poursuivit la réalisation de ses convoitises, il se trouva en conflit avec les évêques de Séleucie; mais il n'eut pas d'auxiliaire plus déterminé que Acace, quand il travailla à maintenir dans l'Église persane l'unité doctrinale, compromise par les menées des partisans de Philoxène.

Comment et pourquoi cette lutte dogmatique coïncida-t-elle avec la lutte purement politique engagée par Barṣauma contre le primat de Séleucie au point d'avoir pu être confondue avec elle, c'est ce qu'il importe d'exposer brièvement.

A la mort d'Ibas (457), les plus célèbres des « lec-

diminuée par l'aveu dénué d'artifice que fait Maruta à son correspondant : « Ensuite, puisque vous nous avez demandé le récit de la persécution de Barṣauma, sache, ô prince des princes, que toutes les histoires antérieures qui étaient dans le couvent (de Mar Mattaï) ont été brûlées en même temps que le couvent par cet impur Barṣauma. Et cette histoire ne se trouve nulle part, parce que les hommes instruits et les écrivains ont été couronnés du martyre à cette époque; mais pour ne pas frustrer le désir de Votre Béatitude, nous écrivons rapidement ce que nous avons appris de vive voix de vieillards véridiques, qui avaient reçu ces choses de leurs pères » (Ms., p. 424).

La lettre de Maruta attribue le supplice de Babowaï à Barṣauma lui-même. « Barṣauma dit à Babaï : « Accepte la doctrine de Nestorius, et demeure à la tête de ton église. » Le saint répondit : « Que ta puissance s'en aille avec toi à la perdition; pour moi, j'anathématise Nestorius et quiconque pense comme lui. » L'impie chercha à effrayer le vieillard par les supplices de la mort. Le saint dit : « O ennemi de la justice, nouveau Judas! Qu'as-tu de plus dur que la mort? je mourrai des myriades de morts, plutôt que de changer ma vérité. » Barṣauma ordonna de lui couper la langue, sous prétexte qu'il avait outragé le roi, puis lui fit couper la tête. Quant à Acace, c'est « le cœur brisé qu'il accepta le nestorianisme par crainte de la mort » (Ms., p. 426).

teurs » de l'École des Perses durent, comme nous l'avons dit plus haut, quitter Édesse du fait de l'évêque Nonnus [1], mais il ne paraît pas que l'École ait été à ce moment définitivement fermée. Le parti monophysite n'était pas encore prépondérant dans la Syrie byzantine. Au contraire, l'empereur Léon et son successeur Zénon se montrèrent favorables à l'orthodoxie chalcédonienne, le second surtout qui avait eu à surmonter un compétiteur, Basilisque, lequel s'appuyait ouvertement sur les dissidents [2].

Mais, à l'instigation d'Acace de Constantinople, Zénon avait fait volte-face, promulgué l'Hénotique en 482 et inauguré une politique en apparence orthodoxe, en réalité monophysite. Les adversaires du Tome de Léon triomphèrent et dénoncèrent comme nestoriens les tenants de la vieille tradition antiochienne. Calandion, patriarche d'Antioche, pourtant une créature d'Acace, était attaqué, en attendant d'être déposé, pour avoir refusé de se séparer de la communion du pape Félix II.

Cette recrudescence du monophysisme inquiéta les Persans, et les anciens lecteurs d'Édesse, Barṣauma à leur tête, condamnèrent l'hérésie au synode de Beit Lapaṭ tenu en avril 484 [3]. Les conclusions du

1. Lettre de Siméon de Beit Aršam (*Bibl. orient.*, t. I, p. 353). Cet auteur semble indiquer que l'évêque Cyrus prit contre les nestoriens cette mesure de rigueur. Il confond l'expulsion de Barṣauma et de ses compagnons, avec la fermeture de l'école. Cette dernière eut lieu en 489 (Théodore le Lecteur, *H. E.*, l. II. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 185. — *Chronique d'Édesse*, n° LXXIII : Anno 800 Persarum schola ex urbe Edessae excisa est. Éd. Guidi, trad., p. 8). Mais à cette date les lecteurs d'Édesse dont parle Siméon avaient depuis longtemps quitté l'école, la plupart d'entre eux apposèrent leur signature au synode de 486 (*Syn. orient.*, p. 299, 300, 301).

2. KRÜGER, art. *Monophysiten* dans HERZOG's *Realencykl.* 3, t. XIII, p. 379-381.

3. Ce concile fut annulé, comme schismatique (*Syn. orient.*, p. 534) et c'est pour cette raison qu'il n'a pas pris place dans la collection générale des synodes orientaux (*Synod. orient.*, p. 308). Il jouit cependant d'une

synode furent adoptées par le catholicos Acace au colloque de Beit 'Adrai (août 485), dans un autre petit concile [1], et enfin dans le synode général de février 486 dont les Actes sont parvenus jusqu'à nous [2].

Barṣauma se chargea de faire exécuter les décisions de ces assemblées. Il était fort bien en cour, et, suivant une tradition, Babowaï lui-même l'avait désigné à Pērōz comme l'homme le plus capable de le renseigner sur les affaires des Romains[3]. La confiance du roi et celle du catholicos le firent à la fois métropolitain de Nisibe et inspecteur des troupes de la frontière. Il fit même partie d'une commission pour la délimitation des frontières avec le marzban Qardag Nakwergan, le *dux* romain et le roi des Arabes [4]. Les quelques lettres de lui qui nous ont été conservées nous le montrent aussi soucieux des intérêts du monarque que de ceux de l'Église [5].

Serviteur zélé, il persuada à Pērōz que la cause du monophysisme se confondait avec celle de Zénon et que les chrétiens de Perse seraient plus fidèles au roi s'ils se rattachaient tous à l'orthodoxie dyophysite. Il disait vrai, et gagna aisément Pērōz, d'ailleurs assez peu sympathique aux chrétiens. On chassa donc les

grande autorité au point de vue canonique et dogmatique. Il est cité dans le concile de Grégoire I (*Synod. orient.*, p. 475) et par les juristes Élie de Nisibe et 'Abdišo' (*op. cit.*, p. 621-625). Il n'y a pas de doute que, comme l'insinue le prologue du concile d'Acace, les conclusions de celui de Barṣauma aient été adoptées d'abord à Beit 'Adraï, ensuite à Séleucie en 486, sauf pour les parties attentatoires à la primauté du catholicos.

1. Peut-être celui qui, d'après Barhébraeus, se tint à Karka de Beit Slokh, dans la maison de Yazdin (col. 71). Le chroniqueur jacobite ne commet-il pas ici un anachronisme, et le Yazdin dont il parle, ne serait-il pas l'argentier de Chosrau II, défenseur zélé du nestorianisme? Voir ci-dessous, ch. VIII, p. 230.

2. *Syn. orient.*, p. 299-309.

3. MARE, p. 37.

4. *Syn. orient*, p. 532, 536.

5. *Syn. orient.*, p. 531-539. Cf. par exemple lettre III, p. 535.

monophysites qui durent s'exiler en terre romaine.

Il est possible qu'il y ait eu quelque sang versé; mais il ne faudrait pas admettre les chiffres fantaisistes de Barhébraeus. En terre araméenne la ville de Tagrit, seule, resta acquise aux Philoxéniens. Mais, comme le dit Barhébraeus, le succès de Barṣauma fut moindre en Arménie. En 491, le catholicos Babkēn, entouré des évêques de l'Albanie et de l'Ibérie, condamnait à Valaršapat le concile de Chalcédoine, le tome de Léon et Barṣauma [1]. Celui-ci vécut peut-être assez longtemps pour être informé de cet anathème.

L'évêque de Nisibe fit mieux que d'appeler le bras séculier au secours du nestorianisme. Il comprit qu'une oppression passagère ne pourrait que temporairement faire pencher la balance en sa faveur, si ses adversaires s'assuraient le monopole de la formation théologique et profitaient seuls des ressources inépuisables de la pensée grecque. Et ce danger était à craindre.

Bien que les écrivains postérieurs [2] connaissent une École de Séleucie où Acace lui-même aurait professé avant d'être élevé au catholicat, il n'y avait alors, croyons-nous, dans l'Église de Perse, aucun centre intellectuel capable de rivaliser avec ceux de l'empire romain.

Les circonstances vinrent en aide à Barṣauma. En 489, l'empereur Zénon, poursuivant sa politique antichalcédonienne, ordonna à l'évêque d'Édesse, Cyrus, de purger sa ville épiscopale du venin de l'hérésie nestorienne. Cyrus ferma l'École des Perses, expulsa les élèves et consacra dans le repaire même du dyophysisme un sanctuaire à la Θεοτόκος [3]. On peut avancer

1. Herzog, *Realencykl.*, t. II, p. 78.
2. Mare, p. 37. ʿAmr, p. 20.
3. V. ci-dessus, p. 138, n. 1.

sans témérité que Philoxène de Mabug ne fut pas étranger à cette exécution qui put lui apparaître comme une agréable et décisive revanche.

Maîtres et disciples prirent alors le chemin de la Perse sans espoir de retour. A la première étape, Barṣauma les arrêta. Il fonda à Nisibe une École qui devint rapidement célèbre. Il y groupa les fugitifs et quelques-uns des « lecteurs » les plus en vue de l'Église orientale. Il prit soin de promulguer lui-même un règlement, calqué sans doute sur celui de l'ancienne École des Perses, et désigna comme grand-maître de l'Université le célèbre docteur Narsès, surnommé le Lépreux par ses ennemis, mais décoré par l'enthousiasme de ses partisans du titre de « harpe du Saint-Esprit[1] ». Nous verrons plus loin combien brillante fut la destinée de l'École de Nisibe[2]. En la créant, Barṣauma avait bien mérité de ses coreligionnaires. La grande Université fut, dès l'origine, comme le boulevard du nestorianisme, dont elle devait assurer le succès en Perse, et propager les doctrines jusque dans l'empire romain, comme l'atteste l'historien monophysite Jean d'Éphèse[3].

§ 2. — Les démêlés de Barṣauma avec les catholicos Babowaï et Acace.

Nous avons eu l'occasion de constater plusieurs fois déjà que la primauté du siège de Séleucie était l'objet de perpétuelles contestations. Dès les temps reculés de

1. R. DUVAL, *Litt. syr.*, p. 346-347. *Bibl. orient.*, t. III, p. 63-66. D'ailleurs Narsès avait quitté Édesse dès 457 et se trouvait en Perse depuis cette époque.
2. Ch. x.
3. *Vie de Siméon de Beit Aršam*, Land, *de Beatis Orientalibus*, t. II, p. 77; trad. lat., p. 51.

Papa, plusieurs évêques s'étaient insurgés contre l'autorité du catholicos. Isaac et Dadišoʿ[1] eurent aussi beaucoup à souffrir de leurs compétiteurs. Il ne faut donc pas s'étonner que Barṣauma ait cru pouvoir lever l'étendard de la révolte contre Babowaï. Celui-ci, d'ailleurs, aurait, par son mauvais gouvernement, prêté le flanc à la critique[2]. Les métropolitains les plus qualifiés, et, à leur tête, les anciens « lecteurs » d'Édesse se déclarèrent contre le catholicos. Jean (de Beit Slokh), Maʿna de Rewardašir, Abraham, Paul de Ledan et quelques autres, représentant les éparchies de Pars, de Beit Garmaï, de Maišan et d'Élam, se groupèrent autour de Barṣauma de Nisibe et tinrent un concile à Beit Lapaṭ, la métropole du Huzistan, en avril 484[3]. Ce concile présidé par Barṣauma et Nanaï de Prat publia un décret schismatique et prononça la déchéance du patriarche. La déclaration contenait, dit Barṣauma lui-même[4], « des murmures, des blâmes... et des témoignages contre le bienheureux Babowaï, catholicos ».

Celui-ci riposta en convoquant quelques évêques et en anathématisant Barṣauma et ses partisans. Les prélats demeurés fidèles au catholicos sont sans doute ceux de la province patriarcale auxquels Barṣauma adresse sa première lettre de rétractation : Mihrnarsē de Zabē, Simon de Ḥira, Moïse de Pērōzšabur, Iazdgerd de Beit Darayē, Daniel de Karmē[5].

L'arrestation de Babowaï et son supplice donnèrent pour un temps la victoire aux partisans de Barṣauma[6].

1. Ch. IV, p. 91 ; ch. V, p. 121.
2. V. plus haut, ch. V, p. 130. Cf. MARE, p. 36.
3. Voir ci-dessus, p. 138, n. 3.
4. *Syn. orient.*, p. 532.
5. *Syn. orient.*, p. 531.
6. Il est fort difficile de savoir quelle part prit Barṣauma à cette exé-

Malheureusement pour l'évêque de Nisibe, son protecteur Pērōz mourut, pendant l'été de 484[1], au cours d'une expédition contre les Huns, et Balaš, qui n'avait pas eu le temps d'apprécier les services du prélat-gouverneur, se montra sans doute moins soucieux de soutenir ses ambitieuses revendications.

Les gens de Séleucie purent donc procéder librement à l'élection d'un catholicos, et ils choisirent un parent

cution, et, nous l'avons dit plus haut, les chronographes ne s'accordent pas sur ce point. Il faut, bien entendu, mettre hors de cause Barhébraeus, dont l'animosité pour Barṣauma se donne libre carrière. Mare accuse le traducteur de la lettre, un certain Isaïe que Babowaï aurait expulsé, d'avoir altéré le sens de la missive, et l'annaliste ajoute que Barṣauma protesta contre la traduction fautive d'Isaïe et essaya d'arracher le catholicos au supplice. Ainsi présentés, les faits sont sans doute inexacts. Le bon vouloir de l'écrivain nestorien pour l'intrépide champion de sa cause l'a transformé en apologiste. (Mare, p. 37.)

Le récit qui nous paraît mieux rendre compte des faits est celui qui est rapporté dans Bedjan, *Acta MM. et SS.*, II, p. 631 et suiv. Ce fragment anonyme, dont nous ne voudrions pas garantir la haute antiquité, bien que naturellement plus favorable à Babowaï, ne se prononce qu'avec timidité contre Barṣauma. Après avoir rapporté que l'envoyé de Babowaï fut arrêté à Nisibe et qu'on lui enleva sa lettre, l'anonyme poursuit : « Il y en a qui disent que Barṣauma ayant appris son arrivée, le fit venir, et le traita avec honneur et lui donna à manger, puis il le questionna et celui-ci lui montra la lettre. Barṣauma la prit et l'envoya à Pērōz, pour accuser Babowaï. Ces lettres furent lues devant le roi, qui ordonna à l'un de ses grands de les communiquer à Babowaï en lui montrant seulement le sceau, et en lui demandant si ce sceau était bien à lui, ou non... Babowaï ne put nier, mais il avoua que c'était son sceau. On le fit connaître au roi qui fit lire la lettre devant tous les chrétiens... Les chrétiens se mirent en devoir de traduire la lettre mot à mot en persan : « Dieu nous a livrés à une royauté qui n'est pas chrétienne », car c'était écrit ainsi et non pas : « une royauté impie ». Et après qu'ils eurent présenté beaucoup d'excuses, le roi ne les admit pas, mais il ordonna que l'on crucifiât Babowaï par le doigt même qui portait l'anneau et qu'on le laissât jusqu'à ce qu'il mourût. Ainsi firent les mages. Il fut inscrit dans le livre de vie parmi les catholicos martyrs, car il avait été crucifié à cause de la haine des mages et des fils de son peuple. » Ses ossements sont vénérés dans le pays de Ṭirhan (Hoffmann, *Auszüge*, p. 189. *Bibl. orient.*, t. III, p. 553).

Telle est peut-être la vérité historique. On peut penser, en tout cas que Barṣauma ne fut pas autrement affligé de ce tragique dénouement, et qu'il crut toucher au but qu'il avait rêvé.

1. Tabari, p. 126 et suiv.

du martyr Babowaï, leur compatriote Acace[1], ancien élève d'Édesse et condisciple de Barṣauma. Celui-ci ne désarma pas, et l'on prétend qu'il dirigea contre Acace des insinuations assez malveillantes dont le catholicos se défendit d'une manière aussi péremptoire qu'originale[2]. Confondu, Barṣauma se serait, d'après les annalistes, excusé et rapproché de son rival[3].

Le patriarche, de son côté, fut enchanté de pouvoir traiter avec son redoutable collègue. Les tentatives de rapprochement eurent lieu dans une localité du Nord, à Beit ʿAdrai[4] (août 485). Le colloque dura longtemps. Enfin Barṣauma fit sa soumission. On décida de convoquer pour l'année suivante un synode général à Séleucie pour effacer jusqu'au souvenir d'un schisme si préjudiciable aux intérêts de la chrétienté persane.

Barṣauma jugea-t-il l'humiliation suffisante, ou fut-il vraiment retenu dans sa métropole par des affaires pressantes? Toujours est-il qu'il acccumula les prétextes les plus ingénieux, et sut s'éviter de paraître au concile général.

Dans sa lettre deuxième, il représente au catholicos que, depuis deux ans, les provinces du Nord souffrent

1. ʿAMR, p. 20. MARE, p. 38. BARHÉBRAEUS, col. 71.

2. MARE, *loc. cit.*

3. Je crois plus simple d'admettre que Barṣauma, jugeant la continuation de la lutte impossible avec son ancien condisciple, entra dans la voie des accommodements. Il se peut également que l'évêque de Nisibe ait estimé son attitude inopportune en présence du danger que le monophysisme créait pour l'Église orientale, et qu'il ne voulut pas, en continuant le schisme, diviser les forces de l'orthodoxie, dont Acace lui semblait devoir être le fidèle tenant. On peut penser aussi, et la lettre troisième de Barṣauma (*Syn. orient.*, p. 535) nous inclinerait vers ce dernier sentiment, que le métropolitain de Nisibe se sentait menacé dans sa ville même par les monophysites, secrètement soudoyés par Byzance, et qu'il avait besoin, pour rester maître de la situation, de se prévaloir de l'appui du catholicos.

4. Village d'Adiabène, au N.-E. de Mossoul (*Syn. orient.*, p. 300, 308, 531).

de la famine. D'ailleurs les nomades au service des Perses ont opéré des razzias sur le territoire romain, et les Romains ont menacé d'envahir la Perse. Ils prétendaient avoir été traîtreusement attirés dans une embuscade.

Barṣauma conseille donc à Acace de ne pas convoquer les évêques cette année-là, à cause de la misère générale, mais de remettre l'assemblée à son retour de Constantinople, où le roi Balaš l'envoyait sans doute pour y annoncer son avènement[1].

Acace, à qui ces atermoiements ne présageaient rien de bon, écrivit à son condisciple pour le persuader d'assister au concile, ainsi qu'ils en étaient convenus[2]. Barṣauma s'excuse de nouveau[3]. Il reconnaît qu'il a autrefois excité les évêques contre Babowaï, mais il ajoute qu'eux aussi le poussèrent à la révolte, et lui « conseillèrent bien des choses étrangères à la conduite chrétienne » et au droit canon. Il désavoue le synode de Beit Lapaṭ et confesse que ce qui s'y fit fut « contraire au christianisme ». Il l'anathématise formellement : « Personne ne doit faire usage de ses canons. » Il a par deux fois déjà adressé au catholicos une rétractation de l'anti-concile qui est opposé aux conciles des Pères. S'il survit à Acace, il sera soumis à son successeur, car, dit-il, mon expérience m'a appris que, « toutes les fois que Nisibe n'obéit pas au directeur qui est assis sur le siège de la sainte Église de Séleucie, il y a en Orient de graves dommages et de grandes calamités[4] ».

Il termine en avouant à Acace que sa propre situation à Nisibe est précaire. Si le catholicos n'écrit une

1. *Syn. orient.*, p. 532-534.
2. *Syn. orient.*, p. 536.
3. *Syn. orient.*, p. 534-536.
4. *Syn. orient.*, p. 528. V. ci-dessous, p. 151, n. 2.

lettre d'excommunication, Barṣauma ne pourra pas rester davantage à la tête de cette église. Nisibe n'est pas fidèle au roi. Les premiers symptômes de rébellion se sont manifestés dès le temps où Barṣauma luttait contre Acace. Le marzban local, jaloux du crédit de l'évêque, encourage la rébellion, parce qu'il ne se rend pas compte du but réel que poursuivent les révoltés. Barṣauma n'ose prendre sur lui de les dénoncer à Balaš, de peur d'amener une persécution générale contre les chrétiens. Que Acace adresse donc une lettre d'excommunication aux Nisibites, et qu'il menace les réfractaires de les signaler au roi s'ils ne se soumettent à leur pasteur légitime.

Entre temps, Barṣauma a reçu du monarque, peut-être après l'avoir provoqué lui-même, un rescrit qui l'oblige à demeurer à Nisibe pour le règlement des frontières [1]. Il remercie donc Acace d'avoir mis ordre

1. Lettre IV. *Syn. orient.*, p. 536. Les deux autres lettres de Barṣauma (lettres V et VI, *Syn. orient.*, p. 538 et 539, n. 2) ont dû être écrites avant le concile général. Dans la première, il supplie Acace de recevoir à composition Paul, fils de Qaqaï, originaire de Ledan et évêque de cette ville, et d'apaiser les différends qui se sont élevés entre ce prélat et son peuple. La deuxième accompagnait un présent que Ma'na, évêque de Rewardašir, devait transmettre à Acace de la part de Barṣauma : cent dariques, environ 10.000 francs. Barṣauma dit qu'après le synode de Beit 'Adraï, Ma'na entretint Barṣauma du zèle d'Acace pour l'orthodoxie et de l'activité qu'il déployait pour la cause de l'Église. En conséquence, Barṣauma lui envoie sa cotisation. Il promet même que, si cette affaire que les ennemis veulent décider contre lui, se décide en sa faveur, il enverra au catholicos une contribution annuelle de cinquante dariques (lettre VI, *Syn. orient.*, p. 539).

Si la date que nous assignons à cette lettre est correcte, nous en inférerons que Barṣauma devait beaucoup redouter le concile général. Sans doute un parti s'était formé, qui réclamait d'Acace la déposition du perturbateur et de ses principaux adhérents, dont Paul de Ledan. Barṣauma, bien déterminé à ne pas paraître en personne au concile, devait donc à tout prix se ménager l'appui du catholicos.

Nous croyons entrevoir également que Ma'na, le métropolitain de Rewardašir, s'entremit pour ménager la réconciliation de Barṣauma et d'Acace. Nul n'était mieux qualifié que lui pour rapprocher ses deux anciens condisciples d'Édesse. Peut-être insista-t-il sur le danger que

aux troubles et dissensions excités en divers lieux, mais l'avertit de ne pas compter sur sa présence, non plus que sur celle des évêques de l'éparchie de Beit ʿArbayē.

En raison de ces abstentions, l'assemblée générale présidée par le catholicos ne réunit que douze évêques. C'étaient le métropolitain de Beit Garmaï, l'évêque de Kaškar et les suffragants directs du patriarche, puis quelques autres dont certains étaient venus de fort loin, comme Gabriel de Hérat.

On leur signale, disent les Actes [1], des hommes qui, « vêtus de l'habit des ermites, mais loin d'avoir les vertus que suppose cet habit, circulent en divers lieux et trompent les esprits simples ». Ils blasphèment contre Notre-Seigneur et les apôtres, « interdisent le mariage, prohibent les éléments que Dieu a créés pour être employés avec reconnaissance par ceux qui croient et connaissent la vérité ». « Du conseil et de l'avis de tous, nous avons pensé, selon le pacte que nous avons fait... dans l'Adiabène [2], à écrire dans ce livre ce qui regarde la stabilité de la foi et la correction des mœurs. »

Le premier canon concerne donc l'orthodoxie et oppose aux monophysites le passage suivant : « Notre foi doit être, en ce qui concerne l'Incarnation du Christ, dans la confession des deux natures de la divinité et de l'humanité. Nul de nous ne doit introduire le mélange, la « commixtion » ou la confusion entre les diversités de ces deux natures; mais la divinité demeurant et persistant dans ses propriétés, et l'humanité dans

leur division faisait courir à l'orthodoxie nestorienne dont il semble avoir été un des champions les plus savants et les plus influents.

1. *Syn. orient.*, p. 301.

2. C'est-à-dire au colloque de Beit ʿAdrai ; voir ci-dessus, p. 144.

les siennes, nous réunissons en une seule majesté et une seule adoration les divergences des natures, à cause de l'union parfaite et indissoluble de la divinité avec l'humanité. Et si quelqu'un pense ou enseigne aux autres que la passion ou le changement est inhérent à la divinité de Notre-Seigneur, et s'il ne conserve pas, relativement à l'unité de personne de Notre-Seigneur, la confession d'un Dieu parfait et d'un homme parfait, qu'il soit anathème ».

Le deuxième canon [1] interdit aux moines de pénétrer dans les villes et les bourgs où se trouvent déjà installés des membres du clergé. Ils n'y doivent point remplir des fonctions réservées aux ecclésiastiques, comme la célébration de la liturgie ou l'administration des sacrements. Ils sont obligés de se confiner dans leurs couvents ou dans le désert, et de se soumettre à l'autorité des évêques, des prêtres et des « visiteurs ».

Le troisième canon [2], renouvelé d'un de ceux de l'anti-concile de Beit Lapaṭ, concerne le mariage des clercs. Le célibat n'est permis qu'aux religieux cloîtrés, mais qu'aucun évêque « ne fasse faire ce vœu dans son clergé, ou parmi les prêtres de son village, et les réguliers soumis à son autorité ». Bien mieux, on donnera aux diacres la faculté de se marier s'ils ne le sont pas encore, et, à l'avenir, on n'ordonnera plus que des diacres légitimement mariés et ayant des enfants. Enfin il sera loisible aux prêtres, comme à tous les fidèles, de convoler en secondes noces.

La verve railleuse de Barhébraeus [3] s'est exercée librement aux dépens des Pères du concile de Séleucie. Il va jusqu'à dire que Acace dut construire des orpheli-

1. *Syn. orient.*, p. 302.
2. *Syn. orient.*, p. 303.
3. *Chron. eccl.*, II, col. 75.

nats pour les bâtards dont le nombre s'accrut grandement, et il formule d'autres accusations que nous ne pouvons transcrire. Bien entendu, Barṣauma fut, suivant le chroniqueur jacobite, l'auteur responsable de cette dépravation générale, qui, fort heureusement pour l'apologétique monophysite, coïncide avec les conciles nestoriens de Beit Lapaṭ et de Séleucie.

Chose curieuse! Siméon de Beit Aršam, dans la lettre que nous avons citée plus haut, ne fait aucune allusion à l'immoralité de Barṣauma, non plus d'ailleurs qu'à sa participation au meurtre de Babowaï. Comment penser que ce controversiste passionné se serait refusé à user de tels arguments en faveur de sa doctrine s'il les avait connus, ou qu'il n'aurait pas eu connaissance de faits aussi publics, étant presque contemporain de Barṣauma, et ayant passé une bonne partie de sa vie sur le territoire de l'Église nestorienne?

Il est certain toutefois que Barṣauma se maria après le concile de Beit Lapaṭ, ou qu'il fit définir le canon dont nous parlons pour justifier le fait accompli. Mare[1] s'accorde avec Barhébraeus pour nous apprendre que l'évêque de Nisibe épousa la moniale Mamoē. Et il donne plusieurs raisons assez plausibles de cette union.

Tout d'abord le roi Pērōz, tenant Barṣauma en singulière amitié, lui aurait demandé, comme nouvelle preuve de fidélité, de se marier comme tous les Persans. Et Barṣauma n'avait pas osé se refuser à cet acte de loyalisme. Le chronographe ajoute que Hormizd III, fils de Bahrām V, aurait exigé du catholicos Babowaï la même marque d'attachement. Babowaï aurait accepté de la main du roi une épouse remarqua-

1. MARE, p. 37, 39.

blement belle qu'il aurait renvoyée secrètement à ses parents.

Mare[1] dit encore que Pērōz ayant décrété que les femmes célibataires seraient privées de leurs biens, et sollicitant Barṣauma de se marier, le métropolitain pour empêcher que les biens de Mamoē ne passassent dans le trésor royal, au lieu d'entrer dans celui de l'Église, l'aurait épousée légalement; mais d'un commun accord l'évêque et la moniale se seraient abstenus d'user du mariage. Ce dernier trait concorde assez peu avec ce que nous apprend, d'ailleurs, le même historien : qu'une brouille passagère aurait éclaté entre Barṣauma et le célèbre docteur Narsès au sujet de la religieuse.

Un point est du moins assuré : c'est que le chroniqueur nestorien cherche à justifier Barṣauma, non d'avoir violé les lois du célibat ecclésiastique qui n'existaient pas en Orient, mais d'avoir encouru une sorte d'irrégularité en se mariant après la consécration épiscopale.

Il n'est pas contestable non plus que le concile d'Acace, en renouvelant les prescriptions de celui de Beit Lapaṭ, se soit inspiré d'idées élevées. « La coutume ancienne, disent les Pères[2], à cause du relâchement et des débauches, est blâmée et tournée en dérision par les gens du dehors », c'est-à-dire par les Persans. Ils ont conscience de remplir un devoir sacré et de faire un acte de courage : « Nous tous, avec un esprit vigoureux, méprisant la vaine gloire...[3] ». Ils veulent rendre à la chrétienté son bon renom en face des païens, et supprimer les désordres qui avaient déconsidéré le

1. *Loc. cit.* Cf. Barhébr., col. 75.
2. *Syn. orient.*, p. 304 et n. 3.
3. *Syn. orient.*, p. 305.

clergé aux yeux des mages, et des fidèles eux-mêmes.

Ces dispositions ne furent jamais rapportées, et si bientôt on revit sur le trône de Séleucie des prélats célibataires, c'est parce qu'ils avaient embrassé dans leur jeunesse la profession monastique.

Telle fut l'œuvre législative du concile de Séleucie. Réussit-il à rétablir l'union des évêques sous l'autorité du catholicos? Il semble bien que non, ou du moins que l'accord intervenu entre Barṣauma et Acace n'ait été qu'éphémère. Il paraît que ce dernier, lors de son ambassade auprès de l'empereur romain, dut excommunier Barṣauma pour être lui-même admis à la communion par le patriarche de Constantinople, et qu'à son retour il apaisa les Nisibites qui lui demandaient la déposition de leur évêque en les sommant de lui présenter un candidat préférable, et surtout en leur faisant savoir que Barṣauma, fort bien en cour, était à l'abri des anathèmes du catholicos[1]. Tout cela est d'ailleurs loin d'être clair. Nous savons seulement, d'après les Actes du synode de Babaï[2], que la lutte recommença entre le

1. Cette ambassade, à laquelle Barṣauma fait allusion (lettre II, *Syn. orient.*, p. 533, et n. 6) doit sans doute se placer entre le concile de Séleucie (486) et la mort de Balaš (488). C'est par une de ces erreurs chronologiques dont ils sont coutumiers que les annalistes disent que Acace fut envoyé à Zénon par le roi Pērōz. (Mare, p. 38 et 40. 'Amr, p. 21. Barhébr., col. 75.)

2. *Syn. orient.*, p. 312.

On voit par là combien sincère était la protestation de fidélité que l'évêque de Nisibe adressait au catholicos dans sa troisième lettre (*Syn. orient.*, p. 535) : « Tant que je vivrai, et alors même que Votre Paternité aurait quitté le labeur de cette vie pour gagner le lieu de repos où habitent toutes les âmes de tous les Pères, si ma faiblesse se trouve encore dans cette vie temporelle, je serai le disciple et le serviteur de celui que la grâce appellera à vous succéder. J'ai appris, en effet, par les choses mêmes qui me sont arrivées que, tant que Nisibe ne sera pas sous l'obéissance et la direction de celui qui siège sur le trône de la sainte église de Séleucie-Ctésiphon, la région orientale éprouvera des dommages et de graves calamités. »

métropolitain de Nisibe et le patriarche, durant la quatrième année de Qawad (491/2).

Barṣauma mourut entre 492 et 495[1]. Acace le suivit de près dans la tombe, après un règne de onze ans[2]. Les dissensions intestines et les conflits ambitieux des princes de l'Église n'entravèrent pas la propagation du christianisme. La foi progressait chaque jour davantage parmi les populations des hauts plateaux de l'Iran propre, et parmi les Kurdes. Pethion[3], à la génération précédente, avait entrepris dans ces montagneuses régions un apostolat fécond, couronné par le martyre. L'histoire nous a conservé le nom et les gestes d'un de ses émules, Saba, le « docteur des païens[4] ».

Ce saint homme était originaire de Belešfar en Médie et issu d'une famille de l'aristocratie iranienne. Son père se nommait Šahrēn, de la maison de Mihran; sa mère s'appelait Radanos. Le premier était fort zélé pour le mazdéisme; Radanos, au contraire, était favorable aux chrétiens, et, quand elle eut donné le jour à son fils Gušniazdad, elle le confia à une nourrice chrétienne qui l'éleva dans sa religion. Comme son père dut s'éloigner pour occuper un poste de gouverneur dans le Beit Darayē au pays des Cosséens[5], Gušniazdad en profita pour suivre l'enseignement catéchétique à l'église au lieu de fréquenter l'école des

1. En effet, en 496, le successeur de Barṣauma, Osée, promulguait un règlement pour l'école de Nisibe : *Gli statuti della Scuola di Nisibi*, p. 9.

2. D'après ʿAmr, p. 21. Il faudrait supposer une vacance d'un an entre la mort d'Acace et l'avènement de Babaï qui eut certainement lieu en 497 d'après le même chroniqueur. Mare (p. 40) attribue à tort quinze ans de règne à Acace.

3. V. ci-dessus, ch. v, p. 127.

4. Bedjan, II, p. 635-680. Hoffmann, *Auszüge*, p. 68-78.

5. Région intermédiaire entre la plaine chaldéenne et les montagnes de Ḥolwan.

mages. Il demanda même et obtint le baptême. Il y reçut le nom de Saba.

Son père mourut. Alors un de ses oncles, nommé Gušnaspir, le somma de remplir ses devoirs de chef de famille et de se présenter au jour du sacrifice, au lieu et place de Šahrēn. Saba refusa et fut mis en prison, mais bientôt délivré. A la mort de son oncle, il distribua ses biens aux pauvres et persuada à sa mère de se faire baptiser et de se retirer dans un cloître.

Inspiré par un moine du nom de Kelilišo'[1], Saba commence à prêcher le christianisme dans les environs de la ville de Ḥalē, où il opère de nombreuses conversions. L'évêque Mika de Lašom, avec ses disciples Siméon et Śahrig, vient le trouver et l'ordonne prêtre. Saba et Śahrig (Bêšahrig) baptisent la ville toute entière et le mobed lui-même, et ils construisent une église où ils organisent le culte divin. Après plusieurs courses apostoliques entreprises dans les environs et couronnées d'un semblable succès, Saba pénètre avec ses compagnons dans la montagne, parmi les Kurdes adorateurs du soleil. Les missionnaires sont emprisonnés et gardés à vue sous une tente. Mais leur éloquence appuyée de nombreux miracles amène la conversion de ces Kurdes et de « Sadducéens[2] » qui habitaient un village voisin. Saba fonda en ce lieu sauvage une communauté chrétienne et y préposa un prêtre du nom de Šubḥalemaran qui, par la suite, construisit un monastère. Pour lui, il redescendit dans la plaine, détruisant les temples païens sur son passage, et bâtissant des églises et des cloîtres. Il mourut dans une cellule qu'il s'était construite

1. Peut-être le même qui donna son nom à un monastère de Bagdad, construit sous Timothée I.

2. Cf. HOFFMANN, *Excurs* II, p. 122. Cette secte chrétienne était assez voisine des Audiens. Elle semblerait, comme les Sadducéens juifs, avoir nié la résurrection des corps et le jugement dernier.

près de Nahr Zawar, dans le Beit Aramayē, après y avoir séjourné trois ans et demi, en compagnie de Bêšahrig. C'était en l'année 487 [1].

§ 3. — La décadence de l'Église de Perse, depuis l'avènement de Babaï jusqu'à celui de Maraba (497-540).

Babaï, fils d'Hormizd, secrétaire du marzban de Beit Aramayē, Zabergan, fut élu patriarche en 497 [2]. Il était marié. Sa science était fort médiocre, s'il faut en croire Barhébraeus, et cependant il semble avoir dirigé l'Église de Perse avec sagesse et fermeté.

Les conjonctures étaient assez critiques. A la vérité, les pouvoirs publics étaient plutôt favorables aux chrétiens. Balaš, ami et admirateur des Romains, avait inauguré en Arménie un régime de tolérance religieuse, et l'imposait sans doute aux mages dans le reste de ses États [3]. Qawad (488) suivit la même politique. Toutefois son adhésion aux doctrines de Mazdak dut causer aux chrétiens bien des déboires [4].

Ce Mazdak [5] prêchait la communauté des biens et des femmes. Le roi, trouvant dans le doctrinaire un précieux auxiliaire pour ruiner l'influence de la noblesse en diminuant ses richesses et en rendant impossible la constitution d'arbres généalogiques incontestables,

1. 799 des Grecs, 261 des Perses.

2. D'après 'AMR, p. 21, et Élie de Damas, *Bibl. orient.*, III, 430, qui concorde avec les Actes du concile. Cf. MARE, p. 40, et BARHÉBRAEUS, col. 796. Le concile ayant eu lieu en novembre 497 (*Syn. orient.*, p. 310), il faut admettre que l'élection de Babaï doit se placer quelque temps auparavant, peut-être en octobre.

3. TABARI, p. 134, n. 1 et 5.

4. Les chrétiens opposèrent sans doute de leur côté une énergique résistance aux entreprises de Mazdak et du monarque, dont l'influence se fit sentir plus particulièrement dans l'Iraq. Mais l'histoire ne nous a conservé le souvenir d'aucune persécution.

5. Voir l'étude de M. Noeldeke dans TABARI, p. 455-467.

le soutint avec la plus grande énergie. Mais, à l'instigation du grand mobed et des dignitaires du royaume, Qawad lui-même fut déposé en 496.

Zamasp, fils de Pērōz, qui remplaça son frère Qawad, se montra, lui aussi, bien disposé en faveur du christianisme [1], et il adressa à Babaï un édit « pour que les évêques soumis à son autorité se réunissent près de lui et établissent une réforme relativement au mariage légitime et à la procréation des enfants pour tous les clercs en tous pays [2] ».

Ce rescrit trahit les préoccupations du monarque. L'orthodoxie mazdéenne comptait s'appuyer sur les chrétiens pour combattre les hardis novateurs, dont la propagande était des plus dangereuses. Aussi, au mois de Tešri II de la 2e année de Zamasp [3], les évêques s'assemblèrent auprès du catholicos et s'empressèrent de renouveler les canons « du concile de Beit Lapaṭ, tenu en la 27e année de Pērōz [4], et le traité commencé à Beit ʿAdrai en la 2e année de Balaš, du temps de Mar Acace [5], et achevé dans le Beit Aramayē [6] », au sujet du mariage des clercs. « Et nous tous évêques, disent les membres de l'assemblée, nous avons fait les réformes qui conviennent à notre peuple... Nous avons permis que, depuis le patriarche jusqu'au dernier de la hiérarchie, chacun puisse contracter un mariage chaste avec une seule femme, pour engendrer des enfants, et en user [7]. »

Les Pères ne se bornèrent pas à formuler ces pres-

1. Mare, p. 41, et ʿAmr, p. 21, rapportent que ce prince eut avec Babaï une discussion amicale au sujet de la vénération des reliques.
2. *Syn. orient.*, p. 312.
3. Novembre 497.
4. Avril 484.
5. Août 485.
6. Février 486.
7. *Syn. orient.*, p. 312.

criptions canoniques. Un autre danger menaçait l'Église persane. Depuis la 4e année de Qawad (ou sa septième) [1], Barṣauma s'était, comme nous l'avons indiqué plus haut, insurgé de nouveau contre l'autorité d'Acace. Il avait sans doute nié encore une fois la primauté du siège de Séleucie, et, si nous comprenons bien le texte du synode, refusé de prendre part au concile général qui, suivant le droit canonique, devait se tenir à Séleucie tous les deux ans.

Des anathèmes avaient été échangés entre les deux partis, jusqu'en la deuxième année de Zamasp (497). Mais enfin Osée de Nisibe et Babaï s'étaient réconciliés, non sans que le catholicos eût consenti d'importantes concessions.

Ainsi il demeura décidé que le synode général ne serait plus convoqué que tous les quatre ans, sauf, bien entendu, le cas de nécessité urgente. De plus, certaines élections épiscopales qui avaient eu lieu pendant la querelle furent validées par le patriarche. « Tout évêque qui, pendant le temps de la dispute, c'est-à-dire depuis la septième année de Qawad jusqu'à présent, a été choisi légitimement par l'élection du clergé et de toute la ville sera reçu par nous dans la charité, l'honneur et le rang de son ministère épiscopal. Mais celui qui, pendant le schisme et la discorde, sans l'élection du clergé et du peuple des fidèles de sa ville, a volé et ravi le titre d'évêque, nous le rejetons, quel qu'il soit, selon le précepte des canons ecclésiastiques et nous nous éloignons de toute participation avec lui [2]. »

Si nous pouvions trouver une explication satisfaisante de la multiplicité des listes de souscription

1. Voir, à propos de cette divergence, *Syn. orient.*, p. 314, n. 4.
2. *Syn. orient.*, p. 315.

à ce synode et de leurs divergences[1], nous saurions à qui pouvait s'appliquer cette condamnation. Nous ne connaissons d'une manière certaine qu'un seul de ces excommuniés. C'est un certain Yazdad de Rewardašir à qui l'on accorde un délai d'un an pour « vénérer et saluer notre père Mar Babaï catholicos » et « adhérer dans une charité sincère et un consentement parfait à tout ce que nous avons mis dans cet écrit[2] ».

De leur côté, les monophysites, momentanément découragés par l'offensive vigoureuse de Barṣauma, relevaient la tête. Non seulement à Tagrit, mais dans les autres provinces persanes, leurs partisans prêchaient les doctrines de Philoxène avec un renouveau d'ardeur[3]. Papa, évêque (?) de Beit Lapaṭ, l'ancien élève de l'École d'Édesse, était sans doute au nombre de ces propagandistes. Le synode de Babaï menace, en effet, de le déposer, si, dans le délai d'un an, il n'adhère à « la foi orthodoxe de l'Église[4] ».

Le catholicos, conseillé par Mari de Taḥal[5], un com-

1. Voir *Syn. orient.*, p. 310, 311, 315, et la note de M. Chabot, p. 620.
2. *Syn. orient.*, p. 314.
3. L'avènement d'Anastase en 491 avait ranimé les espérances du parti monophysite dont il était le protecteur déclaré. De hardis missionnaires cherchaient à faire pénétrer en Perse la doctrine officiellement acceptée par le monde byzantin tout entier. Ils durent sans doute attendre la mort de Barṣauma pour opérer à découvert. Acace était un moins redoutable adversaire, et l'on racontait peut-être déjà que le catholicos, au cours d'une ambassade en Occident, avait anathématisé Nestorius et l'évêque de Nisibe.
4. *Syn. orient.*, p. 314 et la n. 2.
5. « Voici les paroles de Siméon de Beit Aršam dans sa lettre sur le Nestorianisme à laquelle nous avons fait déjà plusieurs emprunts : « Nous anathématisons la foi et les canons, et tout ce qui provient d'Acace, de Barṣauma, de Narsès, de leurs compagnons hérétiques, et tous ceux qui pensent ou qui penseront comme eux. Nous anathématisons encore Mari de Taḥal, le maître du catholicos Babaï, qui de son temps a été le docteur de l'hérésie de Paul de Samosate et de Diodore (c'est-à-dire du Nestorianisme) en Beit Aramayē. C'est de lui qu'a reçu l'ensei-

patriote de Philoxène, résista énergiquement. Il réussit à s'assurer, pour cette campagne, l'appui du bras séculier. D'ailleurs la guerre qui éclata bientôt entre les Perses et les Romains ne dut pas faciliter l'apostolat des coreligionnaires d'Anastase. Le Roi des Rois les traqua sans merci, et Siméon de Beit Aršam[1], le plus intrépide de leurs chefs, dut chercher un refuge dans l'empire byzantin.

En 498, l'usurpateur Zamasp avait cédé la place à

gnement Babaï le catholicos, fils d'Hormizd, qui était scribe de Zabergan, marzban de Beit Aramayē » (*Bibl. orient.*, t. I, p. 358).

1. R. Duval, *Litt. syriaque*, p. 148-152, 162 et 360. Le plus connu des Apôtres du monophysisme en Perse est Siméon de Beit Aršam, « le controversiste persan ». D'après son historien, Jean d'Éphèse, Siméon était Persan. Il parcourut bien des fois les provinces orientales pour contrebalancer l'influence des Nestoriens. Il exerça d'abord son ministère à Ḥira, où il convertit des nobles et bâtit des églises. Puis il se rendit à la Porte du Royaume. Il gagna à sa doctrine des « hérétiques » et des mages. Le roi somma ceux-ci de renier le christianisme. Ils refusèrent et furent décapités dix jours après leur baptême. Alarmés des succès de Siméon, les évêques nestoriens persuadent au roi que leurs rivaux trahissent la Perse au profit de Rome. Le roi ordonne de persécuter et de traquer partout les monophysites.

Averti par Siméon, l'empereur Anastase envoie des ambassadeurs, car on était en temps de paix. Ces envoyés obtiennent une lettre du roi qui interdit les disputes entre chrétiens. Cette interdiction n'était sans doute pas absolue, puisque Siméon, controversiste infatigable, se multipliait sur tous les points du territoire, partout où il y avait une discussion religieuse. A la suite d'un succès éclatant remporté par Siméon sur plusieurs évêques nestoriens et sur le catholicos Babaï, il fut consacré évêque et métropolitain de Beit Aršam, un bourg voisin de Séleucie.

A cette sorte de défi, les Nestoriens répondirent en renouvelant leurs dénonciations. Le roi de Perse fit saisir tous les évêques et supérieurs de monastères monophysites. Les suspects furent emprisonnés à Nisibe. Siméon lui-même y fut détenu pendant sept ans, et ne sortit de prison que grâce à l'intervention du roi de Kuš (Éthiopie) qui députa une ambassade auprès de la Porte (c'est-à-dire moyennant l'intervention des légats éthiopiens qui se trouvaient en Perse à ce moment). A la mort de Qawad, Siméon retourna en Occident, pour attirer l'attention de l'impératrice Théodora sur les affaires d'Arabie, de Perse et d'Éthiopie, et mourut à Constantinople vers 532/3. Jean d'Éphèse, *De beatis orientalibus* dans Land, *Anecdota syriaca*, t. II, p. 76-88. Cf. *B. H.*, col. 85.

son prédécesseur Qawad [1]. Rendu plus prudent par l'adversité, celui-ci se réconcilia avec la noblesse et le clergé mazdéen, et, sans doute pour faire oublier le passé et reconquérir définitivement l'affection de ses peuples, il lança ses troupes contre l'empire byzantin. Cette guerre dont le pseudo-Josué [2] nous a conservé les détails commença le 22 août 501. Les Perses et leurs auxiliaires arabes ruinèrent la Mésopotamie romaine. Théodosiopolis (Reš'aïna), puis Amid tombèrent entre leurs mains. Des razzias formidables dépeuplèrent les contrées riveraines du Tigre et de l'Euphrate. Enfin Anastase conclut la paix avec Qawad en l'année 506. Le roi de Perse, rappelé dans ses domaines par la guerre contre les Huns Hephtalites, accepta une trêve de sept ans qui dura jusqu'au milieu du règne de Justin I.

Babaï mourut vers ce temps, après un règne de cinq années [3]. Sa mort inaugura une période d'anarchie. Šila, archidiacre de Babaï et qui avait souscrit à sa place au synode patriarcal [4], succéda au catholicos [5].

1. TABARI, p. 145, n. 5.

2. *Chronique de Josué le Stylite*, éd. Martin; cf. DUVAL, *Litt. syr.*, p. 187-189. TABARI, p. 146, n. 1.

3. MARE, p. 41. 'AMR, p. 22. BARHÉBRAEUS, col. 81.

4. *Syn. orient.*, p. 315.

5. Nous ne saurions décider si la vacance du siège dura un temps notable. Toutefois, si nous admettions que l'élection ne se fit pas immédiatement, nous obtiendrions une chronologie plus satisfaisante. Une date est certaine : celle de l'élection de Maraba, 540; celle de la mort de Babaï l'est également : 502, ou, à la rigueur, commencement de 503. Comme le règne de Paul, prédécesseur de Maraba, a duré environ un an, le schisme de Narsès et Élisée environ quinze ans (*Syn. orient.*, p. 334), et le règne de Šila environ dix-huit ans, nous arriverions à une suite assez acceptable : Šila 503-522/3, compétitions 523/4-539, Paul 539-540. Il conviendrait donc d'admettre un intervalle entre la mort de Babaï et celle de Šila. Il n'a rien d'invraisemblable et peut s'expliquer convenablement par l'absence de Qawad, occupé à guerroyer contre les Romains. D'ailleurs, 'Amr, dont la chronologie est désormais assez sûre, place l'élection de Šila dans la dix-huitième année de Qawad, année 816 des Grecs (505) (p. 22). Cf. *Syn. orient.*, p. 324, n. 1.

Il était, nous disent les chroniqueurs[1], fort instruit, mais de mœurs peu recommandables, et assez enclin au népotisme. Mare prétend qu'il aliéna le mobilier de l'Église en faveur de son fils. Un prêtre, du nom de Mari, peut-être le Mari de Taḥal dont se plaignait Siméon de Beit Aršam, s'insurgea contre l'autorité de ce mauvais évêque. Mais Buzaq[2], évêque de Hormizdardašir, qui jouissait d'un grand crédit auprès de Qawad, prit le parti du catholicos, qui triompha ainsi de ses ennemis. Šila vécut donc en parfaite intelligence avec le Roi des Rois. En bon père de famille, il désigna comme successeur son gendre, le médecin Élisée.

Les évêques jugèrent le candidat trop peu recommandable[3]. Jacques, métropolitain d'Élam; Taïmaï, métropolitain de Maišan; Kusaï, métropolitain de Nisibe; Paul, métropolitain d'Arbel; Jean, évêque de Karka de Maišan; Samuel, évêque de Kaškar; Narsès, évêque de Ḥira; Josué, évêque de Zābē, et David d'Anbar, élirent Narsès (l'évêque de Ḥira[4]?) et le consacrèrent à Séleucie. Buzaq demanda au roi les autorisations nécessaires[5]. Les partisans d'Élisée élevèrent des protestations contre l'intronisation de

1. Mare, p. 41. 'Amr, p. 22. Barhébraeus, col. 81.

2. Il faut lire dans le texte arabe (Mare, p. 37, l. 18 et 'Amr, p. 37, l. 13) بوزق et non يوزق.

3. Mare, p. 42. 'Amr, p. 22. Barhébraeus, col. 81.

4. D'après 'Amr (p. 23), c'était un scribe instruit du Huzistan.

5. Il avait donc changé de parti. D'après un renseignement fourni par 'Amr (p. 22), un certain nombre de prélats ne se prononcèrent ni pour Narsès, ni pour Élisée. Il cite parmi eux Jacques, métropolitain de Gondešabur, Samuel de Kaškar (*Syn. orient.*, p. 321), et Paul le futur catholicos qui aurait déjà succédé à son maître Buzaq, en qualité d'évêque d'Hormizdardašir. D'autre part, Mare (p. 43) fait de Buzaq le patron de Narsès. Il est possible de concilier les deux informations, en disant que, tout d'abord, Buzaq, Paul et Jacques tinrent le parti de Narsès. Ils s'en séparèrent par la suite, mais sans se rallier à Élisée. 'Amr (*loc. cit.*) sait également qu'entre la mort de Šila et l'élection de Narsès, dix mois entiers s'écoulèrent.

Narsès, et sacrèrent à Ctésiphon le gendre de Šila, grâce à l'appui de personnages influents à la cour, et sans attendre l'issue du procès canonique intenté à son concurrent.

Les deux rivaux ordonnèrent chacun des évêques pour toutes les villes de leur ressort, et la confusion devint inexprimable. Élisée surtout, qui peut-être avait les titres les plus contestables, parcourait le pays en tous sens pour se recruter des partisans.

Narsès mourut le premier [1]. Élisée crut que ses ambitions allaient se réaliser, et que, délivré fort opportunément de son compétiteur, il régirait seul, sans contestation, toute l'Église orientale.

Mais le scandale de ses mœurs était trop notoire, et il avait mécontenté trop d'évêques par ses procédés arbitraires. Les prélats persans s'entendirent pour le déposer et rayer son nom des diptyques, ainsi que celui de Narsès [2], et ils choisirent Paul, dont les Nestoriens [3] font l'archidiacre et le successeur de Buzaq sur le siège de Hormizdardašir, et que Barhébraeus appelle archidiacre de Séleucie. Chosrau I Anošarwan lui témoignait de la faveur[4], parce qu'en 533/4 il s'était rencontré à point pour ravitailler d'eau l'armée royale qui souffrait de la soif.

Le nouvel élu déploya un zèle méritoire. Mais il était très avancé en âge, et mourut bientôt, après un an, ou peut-être seulement deux mois de règne, sans avoir pu achever l'œuvre réparatrice rendue indispen-

1. MARE, p. 43. D'après 'AMR, Narsès mourut 12 ans après son intronisation, soit vers 535.

2. Dans sa quatrième lettre, Maraba a conservé le sens et peut-être le texte même de la décision des évêques et des considérants qui la précédaient. (*Syn. orient.*, p. 340 et 341 ; cité plus loin, ch. VIII, p. 170.)

3. MARE, p. 43. 'AMR, p. 23. Cf. BARHÉBRAEUS, col. 89.

4. Ce prince avait succédé à son père Qawad en 531. Sur l'attitude de Chosrau I envers les chrétiens, cf. TABARI, p. 160, n. 3.

sable par les déportements de Narsès et d'Élisée[1]. Ce soin incomba au successeur de Paul, Maraba I. Ce prélat, l'un des plus distingués parmi les patriarches orientaux, ne fut pas inférieur à sa tâche difficile.

1. Il mourut, d'après 'Amr (p. 23), en la sixième année de Chosrau, an des Grecs 846 (537). Cette date ne concorde pas avec la chronologie que nous avons adoptée plus haut. Elle nous paraît fausse. Pour l'accepter, en effet, il faudrait admettre gratuitement une vacance de trois ans entre la mort de Paul et l'élection de Maraba. (Cf. Mare, p. 43. Barhébraeus, col. 89.)

CHAPITRE VII

LA RÉFORME DU VI[e] SIÈCLE

§ 1.— Le règne de Maraba. Chosrau I et les chrétiens (540-552).

Maraba[1] était originaire de la contrée qui s'étend sur la rive droite du Tigre en face de Ḥalē, chef-lieu du district de Radan [2]. Bien que Saba eût vers 480 évangélisé ce pays [3], beaucoup d'habitants étaient demeurés fidèles à la religion officielle. Le futur patriarche naquit dans une famille mazdéiste, et paraît avoir été fort attaché dans sa jeunesse à la doctrine de Zoroastre. Il entra dans la carrière administrative et fut nommé, dit le rédacteur anonyme de sa Vie, *arzbed* de son bourg, puis assesseur du secrétaire du *hamaragerd*[4] de Beit Aramayē.

Rien ne semblait présager sa conversion au christianisme, lorsqu'il fit, dans des circonstances assez imprévues, la rencontre d'un étudiant de Nisibe[5] qui remplissait dans le district les fonctions de catéchiste, Joseph surnommé Moïse. Comme il se disposait à tra-

1. Les sources de la Vie de Maraba sont : BEDJAN, *Histoire de Mar Iabalaha*, etc.; *Vie de Maraba*, p. 206-274 ; 'AMR, p. 23; MARE, p. 43-46; BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl.*, II, col. 89-96. Cf. ASSEMANI, *Bibl. orient.*, III, p. 75-80; DUVAL, *Littérature syriaque*, p. 218, 440; *Synodicon orientale*, p. 318-351 et 540-562.

2. *Vie*, p. 211.

3. HOFFMANN, p. 71, n. 634, et ci-dessus, p. 152.

4. *Vie*, p. 210 et suiv.; cf. *Syn. orient.*, p. 329, n. 2.

5. ܐܣܟܘܠܝܐ ܚܕ ܡܠܦܢܐ. *Vie*, p. 211.

verser le Tigre en bac[1], Maraba y trouve installé le catéchiste, revêtu de l'habit monastique. Ne pouvant supporter un tel voisinage, le scribe païen expulse son malchanceux compagnon et fait déposer son bagage sur la rive. Mais une tempête s'élève, qui s'apaise seulement lorsque l'étudiant a été enfin admis dans le bac. Maraba supplie alors Joseph de lui pardonner. Celui-ci lui répond qu'un disciple de Jésus-Christ ne doit pas garder rancune. Frappé de cette mansuétude, Maraba poursuit l'entretien et décide de se convertir. De retour à Ctésiphon, il se fait instruire[2], renonce à l'administration, malgré les instances de ses supérieurs hiérarchiques, et reçoit le baptême[3].

L'École de Nisibe le compta bientôt au nombre de ses disciples; il y manifesta les qualités d'un esprit exceptionnel. Il s'attacha tout spécialement à un des professeurs de l'École, Ma'na, qui devint plus tard évêque d'Arzun[4]. Quand ce prélat prit possession de son diocèse, Maraba le suivit, peut-être en qualité de syncelle, et convertit beaucoup de païens et d'hérétiques[5]. Puis il retourna à Nisibe pour compléter ses études.

Mais son ambition n'était pas satisfaite. Beaucoup d'écoliers se rendaient alors en terre romaine pour y perfectionner leur instruction théologique. Depuis l'avènement de Justin, la défaveur impériale était réservée aux monophysites, et les chrétiens persans circulaient

1. MARE, p. 43; 'AMR, p. 23.

2. A l'église de plâtre, ܥܕܬܐ ܕܓܒܣܝܬܐ.

3. Au bourg d''Akda, d'après sa *Vie*, p. 211; à Ḥira, d'après MARE, p. 44.

4. La mention de ce personnage, inconnu d'ailleurs, et l'épithète de ܢܢܚ ܢܦܫܗ qui accompagne son nom (*Vie*, p. 217) semblent prouver que l'auteur de l'Histoire de Maraba était réellement, comme il le prétend, un disciple du catholicos.

5. En vertu de sa charge de ܡܩܪܝܢܐ ou catéchiste. Ces fonctions étaient souvent confiées temporairement à des étudiants de Nisibe, qui complétaient ainsi, par des exercices pratiques, leur instruction théorique. Cf. J.-B. CHABOT, *L'École de Nisibe*, p. 30 du tirage à part.

plus librement sur le territoire de l'empereur orthodoxe. Maraba y fut attiré, nous dit son biographe [1], par le désir de visiter les Saints Lieux, et aussi par celui de disputer avec Sergius, « un arien » fortement teinté de paganisme, pour le convertir à la vraie foi [2].

Il rencontra à Édesse un Syrien nommé Thomas, probablement un peu moins âgé que lui. Les deux étudiants se lièrent d'une étroite amitié [3], et Thomas apprit le grec à son compagnon. Puis ils entreprirent de concert la visite de la Palestine et se rendirent ensuite en Égypte. Maraba y aurait interprété les saintes Écritures à Alexandrie, en langue grecque [4].

Il ne manqua pas de faire un pieux pèlerinage dans ces solitudes fameuses où des milliers de moines s'exerçaient à la vie ascétique, suivant les vénérables traditions des « Pères du désert ». Puis il gagna Corinthe et Athènes, et enfin Constantinople [5]. Son séjour dans la ville impériale est attesté par l'écrivain byzantin Cosmas Indicopleustes [6]. Voici comme il s'ex-

1. *Vie*, p. 217-8.

2. Ce Sergius est le célèbre médecin-philosophe, originaire de Reš‘aina, le plus savant personnage de son temps, dont l'influence sur la culture littéraire syriaque fut considérable (R. Duval, *Litt. syr.*, p. 349). Également versé dans la connaissance du grec et dans celle de l'araméen, il traduisit un grand nombre de traités de théologie, de philosophie, d'astronomie et de médecine. Théodore, plus tard évêque de Merw er-Rud, fut un de ses disciples de prédilection.

3. *Vie*, p. 218.

4. Cela signifie sans doute qu'il suivit les cours de la célèbre Université, où Sergius lui-même avait fait ses premières études. Il peut aussi avoir composé à Alexandrie cette traduction de l'Écriture dont parle ‘Abdišo‘ dans son Catalogue. *Bibl. orient.*, III, p. 75. Barhébr., *Chron. eccl.*, II, col. 89.

5. *Vie*, p. 219-220.

6. Cosmas composa, vers 547, son ouvrage sur la « Topographie chrétienne ». Mais ses voyages avaient été effectués entre 520 et 525. La relation qu'il en donne nous fournit des renseignements précieux sur l'extension de l'Église de Perse à cette époque (*P. G.*, LXXXVIII, col. 169). Il a visité dans l'île de Taprobane (Ceylan) une chrétienté; il ignore s'il n'y en a pas au delà. A Male, sur la côte du Poivre, et à Calliana (Quilon), il a

prime dans sa *Topographie chrétienne :* « Je les ai reçus [ces renseignements] de l'homme très divin et du grand docteur Patrikios[1]. Celui-ci, suivant l'exemple d'Abraham, était venu de chez les Chaldéens avec Thomas d'Édesse, alors étudiant en théologie, qui l'accompagnait partout et qui maintenant, par la volonté de Dieu, est mort à Byzance. Il m'a fait part de sa piété et de sa science très véridique, et c'est lui qui maintenant, par la grâce de Dieu, a été élevé au trône sublime et archiépiscopal de toute la Perse, ayant été institué là même évêque catholicos[2]. »

Le voyage de Maraba à Constantinople doit se placer entre les années 525 et 533. A cette époque, d'autres docteurs orientaux se trouvaient dans la ville impériale. Le plus connu est Paul le Perse[3]. Un travail récent de M. Mercati a montré, croyons-nous, que ce personnage n'est autre que Paul de Baṣra, métropolitain de Nisibe sous le catholicos Joseph. Nous lui attribuerions volontiers et la traduction de

aussi rencontré des chrétiens. Dans cette dernière ville, il y a même un évêque consacré en Perse. Il en dit autant des clercs de l'île Socotora. Voici ce texte très important : « ἐν Καλλιάνᾳ... καὶ ἐπίσκοπός ἐστιν ἀπὸ Περσίδος χειροτονούμενος· ὁμοίως καὶ ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Διοσκορίδους κατὰ τὸ αὐτὸ Ἰνδικὸν πέλαγος, ἔνθα καὶ οἱ παροικοῦντες Ἑλληνιστὶ λαλοῦσι..... καὶ κληρικοί εἰσιν ἐκ Περσίδος χειροτονούμενοι καὶ πεμπόμενοι ἐν τοῖς αὐτόθι, καὶ Χριστιανῶν πλῆθος..... ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ Βάκτροις καὶ Οὔννοις καὶ Πέρσαις, καὶ λοίποις Ἰνδοῖς, καὶ Περσαρμενίοις καὶ Μήδοις καὶ Ἐλαμίταις, καὶ πάσῃ τῇ χώρᾳ Περσίδος, καὶ ἐκκλησίαι ἄπειροι καὶ Χριστιανοὶ λαοὶ πάμπολλοι, καὶ μάρτυρες πόλλοι, καὶ μονάζοντες ἡσυχασταί ».

1. Le grec Πατρίκιος est l'équivalent grec du syriaque Mar Aba. On pourrait en conclure que le véritable nom du patriarche était Aba = père, mais ce point n'est pas sûr.

2. *P. G.*, LXXXVIII, c. 73.

3. *Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano*, Rome, 1899, p. 3, n. 2; p. 15, p. 16, n. 2. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, p. 263, 264, 337-343; Duval, *Litt. syr.*, p. 256-7; Wright, *Syriac Lit.*, p. 122-3.

la logique dédiée à Chosrau I et publiée par Land[1], et les *Instituta regularia divinae legis*[2], et cette controverse avec les Manichéens, à laquelle font sans doute allusion l'extrait cité par Assemani[3] et la notice du Catalogue d'ʿAbdišoʿ[4]. La dispute entre Paul le Perse et Photin le Manichéen eut lieu par ordre des « empereurs Justin et Justinien[5] », par conséquent entre le 1er avril et le 1er août 527 sous la présidence du préfet Théodore Teganistes[6]. Paul le Perse était donc à ce moment dans les bonnes grâces de la cour, et c'est pour cette raison qu'il put donner des leçons d'exégèse à quelques hauts personnages, parmi lesquels un *quaestor sacri palatii*, l'africain Junilius.

Maraba n'atteignit pas sans doute à une telle renommée, bien qu'il ait paru, lui aussi, à la cour de l'empereur. Son séjour à Constantinople semble même avoir été assez bref. Il ne dura qu'une année, suivant son biographe anonyme[7]. Mare[8] nous apprend que Maraba et son disciple furent invités à anathématiser Théodore de Mopsueste et les docteurs nestoriens. Sur leur refus, ils faillirent être mis à mort. Ils parvinrent toutefois à s'échapper, et s'empressèrent de mettre les frontières de la Perse entre eux et leurs inquisiteurs.

Cette tradition nous semble de bon aloi. A la suite du colloque de Constantinople qui eut lieu en 531[9],

1. *Anecdota syriaca*, IV, p. 1-30.
2. Ed. KIHN, *Instituta regularia divinae legis*, dans *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, p. 465-528.
3. *Bibl. orient.*, III, p. 632, d'après la *Declaratio officiorum* d'Abulbarakat.
4. *Bibl. orient.*, III, p. 88.
5. MERCATI, *op. laud.*, p. 17.
6. *Op. laud.*, p. 26.
7. BEDJAN, *Vie de Maraba*, p. 221-22.
8. P. 44.
9. DIEKAMP, *Die Origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert*, Münster, 1899; MANSI, *Coll. conciliorum*, VIII, p. 817 et suiv. De plus, les

[illegible] monophysites[1]. [illegible] comme patriarche [illegible] d'Antioche, [illegible] d'exil, [illegible] à quitter l'empire. [illegible] se livra à des [illegible].

[illegible] les moines monophysites [illegible] étaient tenus à moins de [illegible] des étrangers. Il est assez [illegible] que Paul le Perse, Marina, Thomas, et les autres [illegible] qui résidaient à Constantinople [illegible] le [illegible] et le désaveu des [illegible] de [illegible]. [illegible]-nous que, de [illegible] dans le [illegible] d'Antioche, ils [illegible] l'[illegible] de cette ville. [illegible], au danger que courait [illegible] monophysite[2] [illegible] n'est là sans doute qu'une conjecture, mais qui nous semble assez fondée. « Sergius de [illegible], dit M. Duval[3], se rendit en 535 à Antioche pour se plaindre des mauvais traitements de l'évêque [illegible]. [illegible] appréciant ses qualités diplomatiques, le chargea d'une mission pour le pape [illegible]. [illegible] s'embarque pour Rome, accompagné d'un jeune [illegible] du nom d'Eustathius. [illegible] Constantinople et, avec son aide, le pape obtint l'expulsion de cette ville des monophysites[4]. » Si l'on réfléchit que Sergius était le maître de Marina et peut-être celui de Paul le Perse, on pensera que les [illegible] purent lui faire part des

Origénistes furent condamnés à ce colloque. Or, plusieurs des partisans de Théodore de Mopsueste étaient alors accusés d'origénisme. L'accusation n'était certainement pas sans fondement, comme le prouve la fondation en Perse du parti [illegible]. Cf. ch. IX, p. 224.

1. Cf. Duval, *Justinien*, p. 344 et suiv.
2. Duval, *Litt. syriaque*, p. 365.
3. En 536. Diekamp, *op. cit.*, p. 36.

mauvais traitements qu'ils avaient endurés dans la ville impériale. Il est, en outre, possible que Thomas d'Édesse ait accompagné Sergius dans son ambassade à Constantinople et se soit fixé ensuite dans la grande cité, où il mourut quelques années plus tard, suivant Cosmas Indicopleustes [1], très probablement avant 543, date du premier édit contre les Trois Chapitres.

Maraba retourna à Nisibe [2]. Sa joie de se retrouver au milieu de ses coreligionnaires fut bientôt tempérée par le spectacle des déchirements intérieurs de l'Église nestorienne. Désabusé, il voulut se retirer au désert, pour y reproduire dans quelque grotte ignorée les prodiges d'ascétisme qu'il avait admirés dans les « laures » de Palestine ou les monastères d'Égypte. « Mais, dit son biographe, quand les évêques de l'éparchie l'eurent appris, il fut décidé qu'on ne lui permettrait pas de s'y rendre, et il passa un certain temps dans l'enseignement [3]. »

1. *P. G.*, LXXXVIII, col. 73.

2. *Vie*, p. 223.

3. Ce texte ne permet pas de décider si Maraba enseigna à Nisibe ou à Séleucie, comme le veut Mare (p. 44), qui lui rapporte la fondation de l'École de cette ville. Ce fut sans doute pendant ce temps qu'il composa ou acheva ses commentaires sur l'Écriture sainte. Il avait aussi rapporté d'Occident une traduction de Théodore de Mopsueste faite avec l'aide de Thomas d'Édesse (Mare, *loc. cit.*, *B. O.* III, p. 86, n. 1). 'Amr (p. 24) énumère parmi ses disciples : Narsès, évêque d'Anbar, Jacques, métropolitain de Beit Garmaï, Paul, métropolitain de Nisibe (qui fut plutôt son condisciple), Ezéchiel, évêque de Zabē, qui devint catholicos, Ramišo' et Isaïe qui lui succédèrent dans la direction de l'École de Séleucie, Moïse, évêque de Karka de Ledan (*Syn. orient.*, p. 368), Baršabta, évêque de Šahrqart (*ibid.*), David, métropolitain de Merw (déposé par Maraba), Subḥalemaran, évêque de Kaškar (*Syn. orient.*, p. 366), Sergius, qui enseigna à Arbel un certain Jacques, Thomas d'Édesse (mais celui-ci était vraisemblablement retourné à Constantinople), et Qayura qui prit soin du maître, l'assista à ses derniers moments et le fit ensevelir à Ḥira.

L'existence de l'École de Séleucie à cette époque me semble problématique. Sa fondation par Maraba s'accorde mal avec ce que nous lisons

Justinien favorisa quelque temps les monophysites[1]. En 535 l'un d'entre eux, Anthime, fut nommé patriarche de Constantinople. Sévère d'Antioche, rappelé d'exil, fit une entrée triomphale dans la capitale de l'empire. On peut penser que le parti vainqueur se livra à des représailles.

S'ils furent obligés de tolérer les moines dyophysites de la capitale, les Sévériens étaient tenus à moins de ménagements à l'égard des étrangers. Il est assez vraisemblable que Paul le Perse, Maraba, Thomas, et les autres Syriens qui résidaient à Constantinople durent opter entre le bannissement et le désaveu des doctrines de Théodore. Ajouterons-nous que, de retour dans le patriarcat d'Antioche, ils avertirent l'évêque de cette ville, Éphrem, du danger que courait l'orthodoxie dyophysite? Ce n'est là sans doute qu'une conjecture, mais qui nous semble assez fondée. « Sergius de Reš'ainā, dit M. Duval[2], se rendit en 535 à Antioche pour se plaindre des mauvais traitements de l'évêque Asylus. Éphrem, appréciant ses qualités diplomatiques, le charge d'une mission pour le pape Agapet. L'intrigant médecin s'embarque pour Rome, accompagné d'un jeune architecte du nom d'Eustathius. Il ramène Agapet à Constantinople et, avec son aide, le pape obtient l'expulsion de cette ville des monophysites[3] ». Si l'on réfléchit que Sergius était le maître de Maraba (et peut-être celui de Paul le Perse), on pensera que les fugitifs purent lui faire part des

Origénistes furent condamnés à ce colloque. Or, plusieurs des partisans de Théodore de Mopsueste étaient alors accusés d'origénisme. L'accusation n'était certainement pas sans fondement, comme le prouve la fondation, en Perse, du parti Ḥenanien. Cf. ch. IX, p. 279.

1. CH. DIEHL, *Justinien*, p. 344 et suiv.
2. DUVAL, *Litt. syriaque*, p. 365.
3. En 536. DIEKAMP, *op. cit.*, p. 36.

mauvais traitements qu'ils avaient endurés dans la ville impériale. Il est, en outre, possible que Thomas d'Édesse ait accompagné Sergius dans son ambassade à Constantinople et se soit fixé ensuite dans la grande cité, où il mourut quelques années plus tard, suivant Cosmas Indicopleustes [1], très probablement avant 543, date du premier édit contre les Trois Chapitres.

Maraba retourna à Nisibe [2]. Sa joie de se retrouver au milieu de ses coreligionnaires fut bientôt tempérée par le spectacle des déchirements intérieurs de l'Église nestorienne. Désabusé, il voulut se retirer au désert, pour y reproduire dans quelque grotte ignorée les prodiges d'ascétisme qu'il avait admirés dans les « laures » de Palestine ou les monastères d'Égypte. « Mais, dit son biographe, quand les évêques de l'éparchie l'eurent appris, il fut décidé qu'on ne lui permettrait pas de s'y rendre, et il passa un certain temps dans l'enseignement [3]. »

1. *P. G.*, LXXXVIII, col. 73.
2. *Vie*, p. 223.
3. Ce texte ne permet pas de décider si Maraba enseigna à Nisibe ou à Séleucie, comme le veut Mare (p. 44), qui lui rapporte la fondation de l'École de cette ville. Ce fut sans doute pendant ce temps qu'il composa ou acheva ses commentaires sur l'Écriture sainte. Il avait aussi rapporté d'Occident une traduction de Théodore de Mopsueste faite avec l'aide de Thomas d'Édesse (MARE, *loc. cit.*, *B. O.* III, p. 86, n. 1). 'Amr (p. 24) énumère parmi ses disciples : Narsès, évêque d'Anbar, Jacques, métropolitain de Beit Garmaï, Paul, métropolitain de Nisibe (qui fut plutôt son condisciple), Ezéchiel, évêque de Zabē, qui devint catholicos, Ramišo' et Isaïe qui lui succédèrent dans la direction de l'École de Séleucie, Moïse, évêque de Karka de Ledan (*Syn. orient.*, p. 368), Baršabta, évêque de Šahrqart (*ibid.*), David, métropolitain de Merw (déposé par Maraba), Subḥalemaran, évêque de Kaškar (*Syn. orient.*, p. 366), Sergius, qui enseigna à Arbel un certain Jacques, Thomas d'Édesse (mais celui-ci était vraisemblablement retourné à Constantinople), et Qayura qui prit soin du maître, l'assista à ses derniers moments et le fit ensevelir à Ḥira.

L'existence de l'École de Séleucie à cette époque me semble problématique. Sa fondation par Maraba s'accorde mal avec ce que nous lisons

La science profonde et variée dont il y fit preuve, et une austérité de vie qui ne se démentit jamais accrurent sa renommée déjà fort grande. Lorsque le le vieux catholicos Paul descendit dans la tombe, tous les suffrages se réunirent sur la tête de Maraba avec l'agrément du roi[1]. On vit alors cette chose inouïe jusque-là dans l'Église nestorienne : un catholicos nommé sans brigue et sans fraude, et qu'il fallut arracher de sa cellule pour l'asseoir de force sur le siège primatial de l'Orient. C'était en la neuvième année de Chosrau Anošarwan, vers le mois de février 540[2].

Le nouvel élu se mit courageusement à la tâche ; il entreprit de corriger les désordres causés dans l'Église orientale par les discussions de ses chefs, et, comme le dit Élie de Damas, « il y réussit au delà de toute espérance[3] ». Déjà, « avec l'aide de Chosrau, Paul avait rétabli l'unité et décidé qu'à aucun des compétiteurs on ne pourrait donner le nom de catholicos[4] ». Il avait jugé que « ni Élisée ni Narsès n'avaient reçu constitutionnellement l'ordination du patriarcat. En effet, la cause de Mar Narsès qui avait été élu d'abord n'était pas encore jugée quand Élisée se mit lui-même à faire opposition, et il posa ainsi la première base de la perturbation. De plus, la chose n'étant pas

dans sa Vie : que lorsqu'il fut élu catholicos, les évêques envoyèrent une petite flottille de barques pour le chercher. Il n'était donc pas à ce moment à Séleucie. Quoi qu'il en soit, sa carrière de professeur dut être assez courte : cinq ou six ans environ.

1. *Vie*, p. 224. « Il fut choisi pour le grand gouvernement du catholicat par tous les métropolitains et évêques, et par tous les clercs et fidèles qui se trouvaient dans les villes, sans qu'il le sût. Ils envoyèrent à sa recherche des barques de la part du Roi des Rois. »

2. MARE, p. 44. 'AMR, p. 24. BARHÉBRAEUS, col. 89, dit à tort que Maraba fut consacré dans la 6e année de Chosrau ; cf. *Syn. orient.*, p. 318, n. 1 et 3.

3. *Bibl. orient.*, III, p. 78.

4. *Syn. orient.*, p. 320.

encore jugée, Narsès, de son côté, s'empara précipitamment de l'autorité, irrégulièrement, alors qu'on ne savait pas encore lequel des deux triompherait[1] ».

Mais il était réservé à Maraba de tirer les conséquences du principe énoncé par son prédécesseur. « On statua que si, dans un seul siège, il n'y a qu'un évêque institué avant la dualité, il reste légitime. S'il y en a deux, on choisira le plus vertueux, et l'autre le servira comme prêtre. Que si tous deux sont également vertueux et orthodoxes, celui qui a été institué le premier sera confirmé dans l'épiscopat. L'autre renoncera aux fonctions épiscopales, mais sera désigné comme successeur. Si tous deux sont indignes, ils doivent être déposés et servir dans l'ordre qu'ils avaient auparavant [2]. »

Telles furent les décisions prises dans le synode tenu, suivant l'usage, par le nouveau patriarche immédiatement après son élection. Il restait à les faire exécuter. Il semble que, dans le Nord, la réforme se soit accomplie sans difficulté, soit parce que les déréglements y étaient moins grands, soit à cause du prestige personnel de Maraba et des métropolitains qui s'associèrent à son œuvre [3]. Mais la Basse-Chaldée, la Susiane et la Perse propre, terre classique des schismes et des révoltes, réclamaient des soins particuliers. Non seulement les deux compétiteurs avaient pourvu de candidats les sièges épiscopaux de ces contrées, mais, comme nous l'avons vu plus haut, certains évêques s'étaient proclamés indépendants de l'un et l'autre catholicos. Enfin de simples intrigants, Taïmaï [4], dans

1. *Loc. cit.*
2. *Syn. orient.*, p. 321.
3. Toutefois, quelques années plus tard, la discorde régnait à Nisibe (*Syn. orient.*, p. 349).
4. *Syn. orient.*, p. 322, 325, 326, 327.

la Mésène, Abraham fils d'Audmihr [1], dans la Susiane, s'emparaient des églises et consacraient, moyennant finances, quiconque aspirait à l'épiscopat.

Maraba résolut de visiter en personne ces régions si troublées, et de s'y faire accompagner des clercs de son église patriarcale, des métropolitains et des évêques de son obédience. Le *Synodicon* a enregistré le compte rendu officiel de ce voyage [2]. Maraba alla d'abord à Pērōzšabur [3], puis dans le pays de Kaškar où le rejoignirent Paul, métropolitain de Beit Lapaṭ, Šalmaï de Ledan, Mihrnarsē de Zabē, Šila de Hormizdardašir, Élisée de Šušter, Chosrau de Suse. Ils choisirent un évêque pour le siège de Kaškar, après avoir déposé deux concurrents indignes. Accompagnés du prélat légitime, Samuel, ils se rendirent en Mésène, déposèrent de l'épiscopat et interdirent temporairement de toute fonction presbytérale ou diaconale, et même de la communion laïque, l'intrus Taïmaï. Ils installèrent à sa place sur le siège de Prat l'évêque Jean. Le synode ambulant se dirigea vers Hormizdardašir, d'où, après avoir réglé quelques différends, on monta vers la Perse propre. A Rewardašir, on déposa deux usurpateurs, et, après avoir revalidé les ordinations faites par eux, on choisit Maʿna comme métropolitain [4].

Celui-ci se joignit à ses collègues et l'on redescendit dans le Huzistan. Élisée de Šušter fut délivré d'un compétiteur [5], et de là les évêques se dirigèrent vers Beit

1. *Syn. orient.*, p. 324, 325, 326, 328, 330.
2. *Syn. orient.*, p. 321 et suiv.
3. Anbar, sur l'Euphrate, qui est appelée ici « ville des Arabes » comme dans la Passion contemporaine de Grégoire (HOFFMANN, *Auszüge*, p. 83).
4. Là aussi, sans doute d'accord avec les évêques du Sud-Est, le patriarche régla la situation des lointaines églises du Ségestan où il ne pouvait songer à se rendre en personne. *Syn. orient.*, p. 325 et 343.
5. Siméon de Nisibe. Il se soumit, conserva ses fonctions ecclésiasti-

Lapaṭ. La grande métropole était en pleine révolte contre son chef légitime, l'évêque Paul[1]. Abraham fils d'Audmihr, après s'être fait consacrer contrairement à tous les canons, s'était d'abord soumis au mois de šebaṭ de la neuvième année de Chosrau (février 540), c'est-à-dire très peu de temps après l'élection de Maraba, et sans doute dans le sein même de l'assemblée qui avait élu le catholicos[2].

Mais il s'enfuit précipitamment de la province patriarcale, et, profitant sans doute de l'absence de Paul qui avait rejoint le catholicos au début de son voyage, il souleva de nouveau Beit Lapaṭ et se recruta un parti parmi les fidèles les moins recommandables. Il se saisit d'une église de la ville avec la complicité de quelques nobles[3]. Cette église portait le nom de Mihrbuzid et paraît avoir appartenu à une riche famille du lieu[4]. Les évêques, les métropolitains et le patriarche intentèrent une action en restitution et gagnèrent leur procès devant toutes les juridictions[5], et enfin devant les grands officiers du Huzistan, dont plusieurs cependant avaient

ques et donna sa signature à l'assemblée de Beit Lapaṭ (*Syn. orient.*, p. 331, n° 12).

1. Qu'il ne faut pas confondre, comme Mare (p. 43), avec son homonyme le catholicos.

2. C'est du moins ce que je crois pouvoir induire des signatures (*Syn. orient.*, p. 328; cf. aussi p. 327), où se rencontrent les noms de vingt prêtres et de douze diacres, membres du clergé de Séleucie-Ctésiphon, et ceux de trois évêques : Ḥenana, métropolitain d'Adiabène, David, évêque de Mazon, et Jean, de Paidangaran, peut-être les consécrateurs de Maraba (p. 328). — Abraham avait déjà été condamné par Paul (*Syn. orient.*, p. 325 et 326) avec ses consécrateurs Taïmaï, l'intrus de Mésène, Barsahdē et Berikmarēh ; il se soumet au synode patriarcal, se révolte de nouveau, encourt une peine afflictive et infamante devant les tribunaux du Huzistan, et enfin l'excommunication définitive à Beit Lapaṭ. On peut juger par là de son opiniâtreté.

3. *Syn. orient.*, p. 328.

4. Nous ne connaissons pas, en effet, de martyr de ce nom qui pût être le titulaire de l'église.

5. *Syn. orient.*, p. 329, n. 1, 2, 3, 4.

été les patrons et les fauteurs d'Abraham. Celui-ci fut rasé et condamné à la prison perpétuelle. Grâce à de hautes complicités, il réussit à s'échapper, laissant à d'obscurs comparses le soin de purger leur peine. Sans doute, les autorités civiles ne prêtèrent, en cette occasion, au patriarche qu'un concours médiocrement empressé. Maraba dut se borner à porter de nouveau contre l'insaisissable révolté une terrible sentence : non seulement Abraham fut déclaré « suspens » de tout ordre ecclésiastique, comme à Séleucie, mais on lui interdit encore l'entrée de l'église, lui laissant seulement espérer la communion laïque, s'il venait à résipiscence.

Ce pacte solennel, par lequel les pasteurs légitimes abolissaient le schisme des provinces méridionales[1], fut signé du catholicos, des métropolitains du Huzistan et du Farsistan, de huit évêques, de trente prêtres, desservants de quatre églises, enfin d'un grand nombre de délégués laïques de Karka de Ledan, de Beit Lapaṭ, d'Hormizdardašir et de Šušter[2].

Le voyage du catholicos se termina officiellement à Beit Lapaṭ[3]. L'acte qui en fut dressé porte, dans le

1. La pacification du Huzistan ne fut qu'apparente. Le métropolitain Paul mourut bientôt et Maraba, alors en exil, fut obligé de se réserver expressément la nomination de son successeur en vue de prévenir des troubles (*Syn. orient.*, p. 349-350).

2. Ces signatures de laïques sont très intéressantes. Elles montrent que dès cette époque les chrétiens occupaient des situations très en vue, surtout dans le monde commercial. Parmi ceux de Beit Lapaṭ, par exemple, nous relevons les noms du président des marchands, du président des argentiers, du chef des orfèvres et du chef des étameurs (p. 332). A noter les signatures de Wardayb, qarugbed (chef des ouvriers), Abraham dit Aḥouhi, artastansalar de Irankourrah Khosrau (p. 331 ; cf. TABARI, p. 58, n° 1), et Koudboudad, riçhanoular (?). Si l'interprétation proposée par M. Chabot du titre d'Abraham est exacte (p. 331, n. 3), d'importants commandements militaires auraient été confiés à des chrétiens. Mais la lecture du texte est incertaine et la restitution peu sûre.

3. C'est probablement pendant son séjour à Beit Lapaṭ qu'il visita les

Synodicon, le titre de « Pragmatique des réformes provinciales [1] ».

Avant de se séparer de ses collègues, Maraba résolut d'adresser une encyclique « aux amis de Dieu, les métropolitains et les évêques, et à tout le clergé des chrétiens de l'Orient ». « Maintenant, écrit-il [2], que, par la grâce de Dieu, et par le soin du Roi des Rois Chosrau..., la dualité du principat a cessé, que l'unité du gouvernement du siège catholique est consolidée et que la plupart des provinces sont réformées[3] et pacifiées, il nous a paru nécessaire que les rangs des fidèles séculiers soient réformés, comme l'ont été les ordres des directeurs (c'est-à-dire le clergé). » Des abus considérables s'étaient produits pendant la période du schisme. A l'exemple des Perses, les chrétiens s'étaient alliés à des femmes, leurs proches parentes, et, comme le dit la lettre III [4], « à la femme de leur père ou du frère de leur père, à leur tante, sœur, bru, fille, tante, belle-fille, ou, à l'exemple des juifs et des païens, à leur belle-sœur ». Ces infractions aux canons ecclésiastiques sont sévèrement réprimées. Aux clercs le catholicos accorde un délai de deux mois, ou au plus d'un an, pour se soumettre et se séparer de leur compagne illégitime, sous peine d'être interdits et privés de la communion laïque.

bourgs de la Susiane auxquels est adressée sa deuxième lettre. *Syn. orient.*, p. 551.

1. *Syn. orient.*, p. 320.

2. *Syn. orient.*, p. 332, 334.

3. Il ne semble pas que, pendant son voyage, Maraba se soit appliqué spécialement à réformer la doctrine théologique. Toutefois, sa deuxième lettre, adressée à des églises de Susiane, renferme un abrégé de christologie. Il est assez difficile de déterminer à quelle sorte d'erreur le patriarche entendait s'opposer. On peut penser que c'est à un nestorianisme trop rigide : « Le Christ n'est pas un homme simple, ni Dieu dépouillé du vêtement de l'humanité dans lequel il s'est montré... Que quiconque introduit une quaternité dans la Trinité sainte et immuable soit anathème ! » (*Syn. orient.*, p. 553.)

4. *Syn. orient.*, p. 335 et suiv.

Aux laïques, que l'ignorance de l'Écriture rend plus excusables, Maraba permet de garder leur femme, s'il leur semble trop dur de la quitter, moyennant la pénitence canonique d'un an de jeûne, accompagnée de larges aumônes. Mais si, après la promulgation de la loi, de nouveaux abus se produisent, il n'y aura pas de peines assez sévères contre les délinquants. Ils seront interdits et privés même de la sépulture ecclésiastique : « Qu'ils aient la sépulture d'un âne, comme les bêtes dont ils ont imité la vie! »

Ces règles promulguées, Maraba revint à Séleucie[1], probablement en janvier-février 541. « Il retourna à son trône, écrit le rédacteur de sa Vie[2], et aux villes de son siège, consacrant ses nuits à répondre, par des lettres qu'il envoyait dans les provinces, au sujet du gouvernement ecclésiastique, et ses journées à l'interprétation des Écritures divines jusqu'à la quatrième heure, et de la quatrième heure jusqu'au soir à juger les procès et à dénouer les querelles des fidèles entre eux et des païens avec les fidèles, et les églises étaient florissantes dans toutes les provinces de sa juridiction patriarcale. »

Cette prospérité devait être de courte durée[3]. Quelques mois encore, et la haine des mages déchaînera une nouvelle persécution, coïncidant avec la reprise des hostilités entre Byzantins et Perses.

1. D'après la *Vie* (p. 225), Maraba, sitôt les évêques congédiés, « monta à la rencontre du Roi des Rois, entra en sa présence et fut reçu par lui », avant de revenir à Séleucie. Cette expression « monter » signifierait que le roi se trouvait alors dans ses quartiers d'été du côté de la Médie. Mais, en 540, Chosrau préparait sa campagne contre les Byzantins. Il se peut donc qu'il ne faille pas trop prendre à la lettre l'expression de l'hagiographe.

2. P. 225-6.

3. Dans la Passion de Grégoire, HOFFMANN, *Auszüge*, p. 71 et 81, l'hagiographe anonyme dit que les chrétiens jouirent d'une paix profonde depuis la mort de Pērōz jusqu'à la dixième année de Chosrau (484-540).

Les historiens grecs ont conservé le souvenir de cette guerre atroce auprès de laquelle les campagnes de Qawad ou les incursions des Arabes (527-531) ne sont que des escarmouches. Profitant des embarras de Justinien, dont la politique italienne absorbait les meilleures ressources, et prétextant, non sans fondement peut-être, que l'empereur byzantin sollicitait les Huns Blancs à la révolte, « Chosroès[1] se jeta sur la Syrie et la mit à feu et à sang, rançonnant les villes, pour la plupart incapables de résister, emportant par la force les places qui osèrent se défendre, massacrant les habitants ou les emmenant en esclavage. Il poussa ainsi, pillant et ruinant tout sur sa route, jusque devant Antioche, la plus belle, la plus riche de toutes les villes de l'Orient romain, et cette capitale de la Syrie, tombée, après une courte résistance, au pouvoir du vainqueur, connut toutes les misères et toutes les horreurs de la guerre : ses églises furent dépouillées, ses édifices brûlés, sa population — du moins ce qui avait échappé à la tuerie — transportée tout entière en captivité au delà de l'Euphrate[2] ; et, pendant que, s'avançant jusqu'à la Méditerranée, Chosroès en prenait en quelque sorte une symbolique possession, les généraux impériaux assistaient impuissants à ces désastres ».

De 540 à 545 les armées persanes attaquèrent sans répit la Lazique (541), la Comagène (542), l'Arménie (543), la Mésopotamie (544).

Les chrétiens de Perse subirent le contre-coup de ces luttes. Ils n'étaient plus, comme au temps d'Anastase, protégés par les dissidences théologiques, qui, en

1. DIEHL, *Justinien*, p. 215.

2. Sur la fondation de la Nouvelle-Antioche, cf. HOFFMANN, n. 834 TABARI, p. 165, n. 4. Le synode de Joseph contient la signature d'un Claudianos, métropolitain de Maḥozē Ḥedata. Il n'est pas bien sûr qu'il s'agisse de la Nouvelle-Antioche (*Syn. orient.*, p. 366 et 676).

opposant l'orthodoxie persane au monophysisme de l'empereur byzantin, garantissaient aux yeux du Roi des Rois la fidélité de ses sujets chrétiens.

Lors donc que, dans la dixième année de son règne, Chosrau quitta sa résidence pour aller guerroyer contre les Lazes, les mages purent donner libre carrière à leur zèle religieux. La Vie de Maraba nomme leur chef : le grand mobed Dadhormizd [1].

La persécution n'atteignit pas les proportions gigantesques de celle de Sapor. La Passion de Grégoire la caractérise en disant que là où les chrétiens étaient en minorité, on détruisit les églises et surtout les cloîtres [2]. On arrêta aussi les nobles persans qui avaient embrassé le christianisme; parmi eux : Pirangušnasp, qui avait pris le nom de Grégoire, et Iazdpanah, dont les actes nous ont été conservés [3].

Le premier s'était converti dans la trentième année du règne de Qawad (518) et dut, pour ce fait, s'enfuir et se cacher, abandonnant le commandement militaire des pays de Gurzan et Arran que le roi lui avait confié. Mais lorsque, en 522, la guerre éclata dans ces régions entre les Romains et les Perses, Qawad réintégra Grégoire dans sa charge. Celui-ci fut malheureux à la guerre; les Romains s'emparèrent de lui et le conduisirent à Justin qui se l'attacha en le comblant d'honneurs et de présents. En 533, Zabergan vint à Constantinople pour conclure une trêve, à la suite des brillants faits d'armes de Bélisaire. L'ambassadeur persan donna un sauf-conduit à son compatriote et le ramena dans son pays, où Chosrau lui confia le

1. P. 226.
2. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 78.
3. HOFFMANN, *loc. cit.*, et p. 81. BEDJAN, *Vie de Iahbalaha, de trois autres atriarches et de quelques laïques nestoriens*, p. 347 et 394.

même commandement qu'autrefois [1]. Mais les intrigues des mages le firent de nouveau destituer et emprisonner, à la requête d'un de ses parents nommé Mihran [2]. Grégoire, chargé de fers, fut amené dans un bourg voisin de Séleucie, pour y être gardé à vue. Sa détention dura tout l'hiver, depuis le mois de novembre jusqu'au départ de Chosrau pour son expédition contre la Comagène (541/2). Mais la persécution ne ralentit pas son zèle, il convertit ses codétenus, et, parmi eux, des dignitaires du royaume [2]. La fureur des mages s'en accrut. Chosrau s'était mis en marche dans la direction de Pērōzšabur dont il voulait faire sa base d'opérations pour ravager la vallée de l'Euphrate. Mihran l'y rejoignit et requit impitoyablement la mort de son cousin. Ses instances eurent raison des hésitations du roi, et Grégoire fut mis à mort le vendredi de la sixième semaine de Carême, dans un château fort situé aux environs de Pērōzšabur (542) [3].

Iazdpanah [4] était un noble persan des environs de Karka de Ledan, chef-lieu de la Susiane. Converti par des moines, il résista à toutes les sollicitations et aux promesses qu'on lui fit de lui donner la charge de grand mobed, s'il consentait à renier Jésus-Christ. Il était emprisonné depuis cinq ans lorsque mourut Grégoire [5]. Les mages l'emmenèrent à Séleucie, puis à Pērōzšabur, où se tenait le roi. Une sorte de concile mazdéiste [6] se réunit sous la présidence du mobed su-

1. Ce détail me semble sujet à caution.

2. Commandant des armées persanes en Lazique et en Ibérie. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 82.

3. DANARHIT? peut-être Hit. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 85, n. 764.

4. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 87 et suiv. BEDJAN, p. 394-416.

5. Il faut donc qu'on ait commencé à inquiéter les chrétiens de Susiane vers 537/8.

6. Sur ces conciles, cf. *Vie de Maraba*, p. 228 et suiv. et *Acta S. Sirae* dans *Acta SS.*, 18 maji, IV, 181, ch. XXIII.

prême et l'on donna à Iazdpanah le choix entre les honneurs s'il apostasiait, et la mort s'il refusait d'obéir. Il paraît que Iazdpanah attaqua, en plein concile, la religion de Zoroastre. Les mages, qui craignaient que les chrétiens, apparemment fort nombreux dans la région, ne délivrassent par la force leur coreligionnaire, le firent décapiter sur la route de Séleucie.

Trois ans plus tard (545)[1], un autre converti, 'Awida, originaire de Beit Kussayē, district peu éloigné de Séleucie, fut également condamné à mort. Mais sa constance toucha tellement les bourreaux qu'ils se contentèrent de lui couper l'extrémité du nez et des oreilles. La persécution s'arrêta sans doute cette année même, à cause de la conclusion d'une trêve avec Justinien qui stipula pour les chrétiens de Perse la liberté religieuse.

Elle s'était étendue non seulement aux laïcs qui avaient abandonné la religion officielle, mais aux membres du clergé et aux évêques, à ceux surtout dont le zèle et l'intelligente habileté multipliaient les conversions parmi les mazdéens. La Passion de Grégoire[2] nous rapporte que, dès le début de la tourmente, plusieurs prélats accoururent à la Porte pour se plaindre des mauvais traitements dont ils étaient l'objet, et présenter des réclamations au sujet des dégâts matériels, destructions d'églises et de cloîtres, dont ils étaient victimes. Mais les temps étaient changés. Au lieu de leur faire justice, on les emprisonna avec les prêtres et les diacres qui les accompagnaient. Un grand nombre d'autres furent incarcérés sur l'ordre direct des gouverneurs de province. Nous connaissons les noms de deux de ces confesseurs : Šalmaï, évêque de Ledan, et Mihrnarsē, évêque de Zabē, dans l'éparchie patriar-

1. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 91. BEDJAN, p. 414, écrit à tort ܟܘܣܝܐ.
2. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 82.

cale, mais nous ignorons leur sort définitif. Tout porte à croire qu'ils furent libérés, après une assez longue détention.

Le chef des chrétiens d'Orient, l'illustre catholicos Maraba, eut, lui aussi, beaucoup à souffrir de la haine des mages[1]. S'il ne versa point son sang pour la cause chrétienne, il mérita bien, par les tourments qu'il subit au cours d'une captivité qui dura presque autant que sa vie, le titre glorieux de martyr que lui décerna la piété de ses disciples.

A peine de retour des lointaines contrées où il avait été abolir les suites du déplorable schisme de l'Église orientale, Maraba fut sommé de comparaître devant le concile des mages du Beit Aramayē[2]. Le catholicos comparut libre, à ce qu'il semble. Le mobed suprême, Dadhormizd, présidait l'assemblée. Deux hauts personnages, le « šahrdawar[3] » Adurpareh et le rad de Perse, accusèrent l'évêque d'avoir profité de son voyage sur le versant méridional du plateau iranien pour convertir des mazdéistes et pour interdire aux chrétiens, sous peine des censures ecclésiastiques, de continuer certaines pratiques païennes, comme de manger la chair des animaux sur lesquels les mages avaient prononcé leurs incantations. Après un simulacre d'interrogatoire, Dadhormizd se présenta devant le roi et en obtint la permission de livrer Maraba au *pasaniqa rusphan*[4], c'est-à-dire au directeur des prisons. Nous

1. Les controverses christologiques sont étrangères à cette persécution. Barhébraeus, qui dit le contraire, a sans doute confondu Chosrau I et Chosrau II. *Chron. eccl.*, II, col. 91.

2. Bedjan, *Histoire...*, p. 226. Ce concile ne doit pas être confondu avec celui dont il est parlé plus haut dans la Passion de Grégoire et qui eut lieu en 542. Celui-ci doit être placé un an plus tôt.

3. Ce terme est traduit par M. Hoffmann (*Auszüge*, p. 65) : Reichssekretär. Le šahrdawar était probablement le chef suprême des scribes.

4. ܦܣܢܝܩܐ ܪܘܣܦܢ ou ܪܘܙܦܢ : δεσμοφύλαξ·

inférons de ce passage que le mobed suprême, après l'avoir fait saisir à Séleucie ou dans les environs, l'avait entraîné à sa suite dans les rangs de l'armée royale qui s'acheminait vers le nord de l'Empire (hiver 540/1).

Mais l'exécution du catholicos fut différée. Sans doute, les mages n'osèrent pas abuser de leur victoire. Ils craignaient que le roi ne leur sût quelque jour mauvais gré d'un zèle trop hâtif. C'était chose grave que de mettre à mort le chef des innombrables chrétiens de la Perse, au risque de provoquer une révolte, alors que Chosrau n'avait pas trop de toutes ses forces pour soutenir l'effort des légions byzantines. C'est peut-être ce que se chargea d'expliquer un notable chrétien de Séleucie, ʿAḥrodaq[1]. En tout cas, son intervention dans le procès de Maraba fut des plus désagréables aux mages auxquels il ne ménagea pas les reparties malicieuses. Il assura même Dadhormizd que, s'il voulait s'instruire à l'école du catholicos, il demanderait sous peu le baptême. L'ironie parut trop amère, et les mages cherchèrent à tuer l'audacieux interrupteur. Mais les obligations de la charge publique qu'il exerçait l'avaient fort opportunément rappelé à Ctésiphon.

L'escorte royale poursuivait lentement sa route vers le Nord, et, sur leur passage, les dignitaires mazdéistes recueillaient les accusations plus ou moins fondées que les fonctionnaires de tout ordre et des chrétiens renégats[2] formulaient contre le patriarche. Le rad et le mobed de Beit Aramayē se joignirent à leurs collè-

1. Hoffmann, *op. cit.*, p. 89, n. 810. La conjecture qu'il propose est vérifiée par l'orthographe ܐܚܪܘܕܩ de notre *Vie*.

2. Notamment un certain Dendad de Samarra. Bedjan, *Vie*..., p. 234 et suiv.

gues de la province de Pars. Ils reprochaient au prélat de soustraire à leur juridiction les procès que les fidèles avaient engagés entre eux; c'était tarir une source assurée de profits. Crime irrémissible, en vérité. Les réglementations de Maraba au sujet du mariage des chrétiens dérangeaient aussi leurs calculs intéressés. Sentant qu'il n'obtiendrait pas de l'évêque de Séleucie une révocation pure et simple de ses ordonnances canoniques [1], Dadhormizd se contenta d'exiger une concession : ne pourrait-on pas laisser en l'état les unions contractées avant l'accession de Maraba à la dignité patriarcale? Tout fut inutile. En vain les mages se retranchèrent-ils derrière une prétendue injonction du roi. Maraba se refusa à tous les compromis. Il se sentait fort de sa conscience, et aussi de la faveur [2] de Chosrau, qui, lorsqu'il rencontrait le catholicos, le saluait amicalement et s'entretenait familièrement avec lui.

Les mages trouvèrent enfin le moyen si longtemps cherché de réduire l'intrépide patriarche. L'un d'entre eux découvrit que Maraba était un Zoroastrien converti [3]. Il suffirait pour le perdre de le dénoncer au roi. Les dignitaires mazdéistes lui proposèrent toutefois de le laisser libre, s'il consentait à retirer ses ordonnances et à renoncer à convertir les païens au christianisme. Maraba refusa. On voulut l'emprisonner. Les clameurs menaçantes des chrétiens réunis à la Porte Royale firent abandonner ce projet et on le confia à la garde du rad d'Adurbaidjan, nommé Dadin, qui, sur l'ordre des mages, le relégua dans une bourgade située au milieu des montagnes, où, s'il faut en croire l'his-

1. *Vie*, p. 236.
2. Faveur toute relative, du reste, comme on le verra plus loin.
3. *Vie*, p. 238.

torien de Maraba, se trouvait une sorte d'École normale des mages[1]. En tout cas, il n'y avait pas dans cette région d'autres chrétiens que le catholicos et les clercs de sa suite.

Maraba se concilia bientôt l'estime et l'admiration des fonctionnaires préposés à sa garde et du rad lui-même qui passait pourtant pour farouche et cruel. Les chrétiens apprirent vite le chemin de ce lieu de détention; de toutes les provinces de l'empire affluèrent vers le catholicos évêques, prêtres et fidèles, avides d'entendre ses instructions et de s'édifier au spectacle de ses vertus. Ce pays perdu devint, pendant sept années, la capitale religieuse des chrétiens de Perse. « Des provinces se rassemblaient les métropolitains, les évêques, les prêtres et les diacres, les fidèles, hommes et femmes, pour y prier et être bénis par lui. Plusieurs, à cause de leurs péchés, se tenaient à sa porte dans le sac et la cendre, puis il leur pardonnait. D'autres étaient bénis pour la charge spirituelle de l'épiscopat, d'autres pour la dignité de la prêtrise ou du diaconat; il conférait également les autres ordres ecclésiastiques... Des troupes d'évêques se réunissaient avec leurs collègues, et ils faisaient entendre des hymnes inspirées du Saint-Esprit; des légions de prêtres étaient reçus dans le camp de leurs collègues, et ils se racontaient les grandes merveilles qu'ils voyaient et entendaient. Les montagnes et les hauteurs de l'Adurbaidjan semblaient aplanies sous les pas des saints[2]... »

Ces expressions du biographe anonyme font allu-

1. Maraba dut être relégué dans les environs du fameux temple du feu Adargušašp, dans la région de Ganzak. Le nom du village où il fut conduit: SRS-des-Mages, peut être rapproché du mot pehlvi šroš = ange. TABARI, éd. Noeldeke, p. 100, n. 1; et p. 6, n. 1.

2. *Vie*, p. 247.

sion à la tenue du synode de Maraba, ou, pour parler avec plus d'exactitude, à la réunion d'évêques[1] à la suite de laquelle le patriarche jugea bon de former une collection des principales constitutions qu'il avait rédigées touchant la réforme du clergé et des fidèles. Ces constitutions sont au nombre de six : 1° Le synode orthodoxe des réformes provinciales; — 2° la lettre qui concerne l'orthodoxie de la foi et en a procuré l'intégrité; — 3° du règlement des mœurs vertueuses; — 4° celle qui fait connaître la déposition des deux personnes qui introduisirent la dualité, ainsi que les concessions et les sanctions relatives à ceux qui avaient été établis par ces personnes; — 5° celle qui concerne les définitions et les canons relatifs à la distribution du gouvernement ecclésiastique; — 6° la *Practica* qui renferme la majeure partie de ces choses et ajoute l'explication de chacune d'elles.

Nous avons ci-dessus mentionné et commenté brièvement les quatre premières pièces, écrites avant la captivité de Maraba. La cinquième adressée aux quatre métropolitains de Maišan, d'Adiabène, de Beit Garmaï et de Perse et aux évêques de toutes les éparchies réserve formellement au catholicos le droit de pourvoir à la vacance des sièges de Beit Lapaṭ et de Nisibe[2]. Maraba regrette d'être contraint de prendre une si importante décision sans le concours de ses collègues. « Mais, dit-il, le moment présent qui est rempli de grandes difficultés ne nous permet pas... de vous convoquer tous près de nous pour tenir un synode au sujet des choses qu'il faudrait faire. En attendant que Notre-Seigneur nous vienne en aide et qu'un sy-

1. Au mois de šabrir de la 13e année de Chosrau, décembre-janvier 543/4. *Syn. orient.*, p. 319.
2. *Syn. orient.*, p. 349.

node puisse avoir lieu, pour l'utilité de tous les chrétiens, afin de ne pas donner à l'ennemi une occasion opportune de jeter le trouble à Beit Lapaṭ ou à Nisibe, comme cela a eu lieu en Perse où certains se sont autrefois emparés de l'autorité métropolitaine sans le consentement du catholicos, de sorte que tous les gens de ce pays furent troublés et tombèrent dans des difficultés et des calamités telles qu'elles ont à peine cessé lorsque nous nous sommes réunis là avec les métropolitains et les évêques d'entre vous, il nous a paru bon et nécessaire de faire et d'envoyer à votre charité divine ces écrits dans lesquels nous décrétons et définissons, de votre consentement, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par la volonté de son Père et l'opération de son Esprit-Saint : qu'il ne sera permis, soit à Beit Lapaṭ, soit à Nisibe, soit en quelque autre lieu, ni aux évêques de la province, ni aux évêques ou au métropolitain d'une autre province, d'ordonner un évêque métropolitain, ou d'introniser un évêque déjà ordonné, ou excommunié, sur le siège de Beit Lapaṭ, de Nisibe ou de quelque autre lieu que ce soit, sans notre autorisation, notre présence ou nos lettres. »[1]

De la sixième lettre : *Practica*, nous ne possédons qu'un fragment[2]. Elle règle la succession du patriarche lui-même. Lors de la vacance du siège, les évêques de la « province du trône apostolique » se mettront d'accord avec « les deux Villes » — c'est-à-dire avec le clergé et les laïques de Séleucie-Ctésiphon — sur le nom d'un candidat. Puis ils « enverront chercher

1. Parmi les dix-huit signatures de cette encyclique, nous relevons celle de Mihrnarsē, évêque de Zabē. On peut donc supposer que la constitution a été composée avant 542, date de l'emprisonnement de ce prélat.

2. *Syn. orient.*, p. 554.

le métropolitain de Beit Lapaṭ, s'il a été institué canoniquement et de notre consentement, avant notre mort, et celui de Prat de Maišan, et celui d'Arbel, et celui de Beit Slokh. Ils viendront aux Villes, tous les quatre, ou au moins trois d'entre eux, avec chacun trois évêques de chacune des quatre provinces énumérées ». Le choix du nouveau catholicos étant arrêté, « ils l'ordonneront dans l'église de Kōkē, selon la tradition des saints Pères, et ils l'installeront sur le siège catholique pour prendre notre place ». La lecture de ce document suggère l'impression que Maraba s'attendait d'un moment à l'autre à subir la peine capitale [1], et ses craintes n'étaient que trop fondées. Cependant trois années s'écoulèrent encore après cette réunion synodale, sans que la vie du patriarche fût plus sérieusement menacée [2].

Vers 548 [3], un renégat que le catholicos avait excommunié pour ses crimes intrigua auprès du roi et en obtint, nous ne savons comment, la permission de déposer Maraba et d'annuler les ordinations qu'il avait faites. Pierre Gurganara [4], ainsi se nommait le traître, avait été autrefois « pasteur spirituel », c'est-à-dire prêtre ou plus probablement évêque. Il se rendit promptement en Adurbaidjan pour satisfaire sa ven-

1. Dans le court fragment qui nous a été conservé le mot de « mort » est répété jusqu'à cinq fois.

2. Je ne crois pas à l'authenticité des *Canons de Mar Aba I*, édités par M. Chabot à la suite du *Synodicon orientale*, p. 555 et suiv. En effet, 1°) dans la liste complète des pièces canoniques réunies par Maraba en 543/4, il n'est nullement question de ces canons. 2°) Chacune des pièces mentionnées dans la liste nous est parvenue, au moins à l'état fragmentaire. Il est donc impossible d'y ajouter quoi que ce soit. 3°) Aucun de ces canons n'est original. Cette collection assez hétéroclite rappelle le pseudo-concile de Séleucie publié par Lamy et n'a pas plu de chance d'être authentique. 4°) La seule mention du concile de Chalcédoine dans le titre suffit à rendre la collection des plus suspectes.

3. *Vie*, p. 249.

4. Originaire du Gurgan?

geance. Toutefois les ordres du roi n'étaient pas des plus explicites. Les mages, qui, pourtant, avaient bien des raisons de haïr Maraba, ne trouvèrent pas suffisantes les instructions dont Pierre était porteur et refusèrent de les sanctionner de leur autorité. Le renégat recourut à la violence et essaya une attaque nocturne contre le lieu de détention du catholicos. Mais le propriétaire de la maison et les habitants du bourg prirent la défense de leur hôte et dispersèrent les assaillants[1].

Cette alerte mit en garde le patriarche. Une autre agression pouvait réussir. Sur le conseil et avec l'aide de Jean, évêque d'Adurbaidjan, il s'enfuit avec un disciple nommé Jacques, et traversant incognito l'Adiabène et le Beit Garmaï, il se présenta inopinément à la cour du roi qui, pour lors, résidait à Séleucie. Son apparition, d'autant plus inattendue qu'on était en hiver, causa un vif émoi dans les Villes Royales : les mages se réjouirent et les chrétiens tremblèrent[2]. Comment Chosrau allait-il punir une transgression formelle à ses ordres? Le roi fut clément. Il dépêcha un de ses officiers[3] vers le patriarche pour lui demander raison de sa désobéissance. Celui-ci se disculpa en disant qu'il consentait à être mis à mort publiquement si telle était la volonté royale, mais non pas à périr obscurément, dans un coin de montagne, sous les coups d'un renégat.

Chosrau admit cette excuse et pensa même faire relâcher Maraba. Mais les mages lui représentèrent que le catholicos était un transfuge de leur religion et

1. *Vie*, p. 251.
2. *Vie*, p. 252.
3. Farruchdad Hormizd de Zadagu, peut-être le Zadoē dont il est question dans TABARI, p. 152.

demandèrent sa mort. Un dignitaire de la cour émit l'avis qu'il serait dangereux de supplicier le chef des chrétiens, et les mages virent une fois encore avorter leur projet. L'évêque fut seulement enchaîné et gardé dans les prisons de la Porte Royale. Quand vint le moment où la cour s'acheminait vers les pays du Nord[1], le martyr dut faire partie du cortège. Il revint aussi, à la suite du roi, à Séleucie. Pendant ce temps, il continua de gérer les affaires du patriarcat, et il ordonna même un évêque pour les lointaines tribus de l'Oxus[2], sur la demande de leur chef.

Enfin, un événement singulier vint hâter la délivrance de Maraba. En l'année 551, Anošazad[3], fils de Chosrau I et d'une chrétienne, qui avait été banni par son père à Beit Lapaṭ, à la suite de quelque tragédie de sérail, leva l'étendard de la révolte. Il groupa autour de lui avec les mécontents, toujours nombreux, les chrétiens fort puissants dans ces régions, et marcha sur Séleucie. Dès que le roi fut averti de l'insurrection et de la part qu'y prenaient les chrétiens, son premier mouvement fut de faire exécuter Maraba[4]. Mais il se

1. Peut-être pour l'expédition de Lazique qui eut lieu en 549. DIEHL, *Justinien*, p. 217.

2. Hephtarayē. Il s'agit des Haitâl, grec : Ἐφθαλῖται, Ἀβδέλαι. Ce sont les Huns Blancs qui occupaient la Bactriane et les régions voisines de l'Oxus. A partir du v[e] siècle, les rois de Perse soutinrent contre eux de rudes guerres. L'empire des Huns Blancs fut détruit environ vingt ans plus tard : les Turcs dominèrent au Nord de l'Oxus, et les Perses au Sud de ce fleuve. Le christianisme dut être introduit dans ces régions dès le v[e] siècle, mais ne s'y organisa que sous le règne de Maraba.

3. *Vie*, p. 260 et suiv. Cf. TABARI, p. 467-474.

4. *Vie de Maraba*, p. 264 : « Les mages excitèrent du tumulte devant le roi à cause du Bienheureux, en disant : « Si le catholicos l'avait voulu, la rébellion n'eût pas eu lieu ». Aussitôt ils le firent attacher par une lourde chaîne au cou d'un satellite et le conduisirent à la Porte du Roi des Rois. Le Roi des Rois fut troublé de l'accusation des mages, et il lui fit dire, par l'intermédiaire de son fidèle Zadagu : Tu es contre Notre Majesté, et, à cause de toi, les chrétiens se sont soulevés. Dans beaucoup de provinces et de villes, les chrétiens se sont levés contre

ravisa, et invita le catholicos à détacher ses coreligionnaires du parti d'Anošazad. En même temps, il délivra Maraba de ses chaînes et le confia à la garde d'un satellite. C'est à ce moment, semble-t-il, qu'un prêtre envoyé par le chef des Haitâl vint solliciter du catholicos la consécration épiscopale. Le respect du roi pour son prisonnier s'en accrut, et il envoya Maraba dans le Huzistan pour lui permettre de compléter par sa présence l'œuvre pacificatrice qu'il avait commencée par ses lettres[1]. L'évêque réussit dans sa mission. Autant que les armées royales, l'autorité du catholicos contribua à ruiner les espérances de l'usurpateur. A son retour, le patriarche fut très bien accueilli par le monarque qui lui rendit sa complète liberté[2].

Maraba n'en jouit pas longtemps. Les souffrances de tout genre qu'il avait endurées avaient profondément altéré sa constitution[3]. Il mourut, le 29 février 552, à Séleucie, près de l'église de Beit Narqos[4] où il avait fixé sa demeure[5]. La dernière année de sa vie avait été

les mages et les magistrats, les ont frappés et pillés, et maintenant ils organisent une révolte. Pour toi, tandis que tu es en prison, tu consacres des évêques et des prêtres, tu les envoies dans les provinces et tu ne nous considères en rien. A cause de cela, je vais immédiatement donner l'ordre qu'on te crève les yeux, qu'on te jette dans une fosse et que tu y meures ».

1. D'après MARE, p. 44, Maraba écrivit aux révoltés de Beit Lapaṭ pour les inviter à se soumettre. La ville fut ensuite prise par Chosrau, et ce roi menaça le patriarche de renverser les églises, s'il ne lui donnait de l'argent. Craignant le sort de Siméon Barṣabba'ē, Maraba fit rassembler de fortes sommes et les offrit au prince, mais en vain; car celui-ci le laissa à la discrétion de ses persécuteurs. Si ce renseignement a de la valeur, il faut plutôt placer cette demande de subsides avant qu'après la campagne contre Anošazad. — Cf. MARE, p. 45, une autre anecdote d'un ton tout différent à propos du même fait.

2. La captivité de Maraba aurait duré en tout neuf ans (*Vie*, p. 267-272).

3. *Vie*, p. 270.

4. Saint Narcisse?

5. La chronologie de Maraba s'établit donc de la sorte :
Election : janvier-février 540;

consacrée à l'enseignement de son peuple et à la conversion des hérétiques. Il ramena au dyophysisme l'entourage du roi des Arabes qui était venu rendre hommage à Chosrau, son souverain. C'est pour cette raison, peut-être, que les chroniqueurs postérieurs le font mourir à Ḥirã[1].

Le peuple des Villes Royales fit à son pontife des funérailles triomphales[2]. Les mages avaient, paraît-il, songé à satisfaire sur le cadavre de l'évêque les projets de vengeance qu'ils avaient dû tant de fois ajourner. Ils durent se retirer devant l'attitude menaçante de la foule. Enfin, après la reconnaissance officielle du cadavre par les fonctionnaires royaux, les restes du catholicos furent portés en grande pompe au monastère de Séleucie.

Ainsi finit ce glorieux confesseur de la foi, la lumière de l'Église de Perse, à laquelle il léguait le double trésor d'un enseignement irréprochable et d'une vie exemplaire. L'œuvre de Maraba lui survécut. Grâce à ses efforts, continués par ses successeurs, la discipline canonique se maintint dans son intégrité[3]; les chrétientés persanes purent traverser, sans subir de dommages irréparables, les redoutables épreuves que leur réservait la malveillance de Chosrau II.

Voyage dans le Sud : février-octobre 540;
Captivité en Adurbaidjan : 541-548/9 (hiver);
Détention à la Porte Royale : 548/9, printemps 551;
Voyage en Huzistan, et retour : été-automne 551;
Mort : 29 février 552.

1. Mare, p. 45; 'Amr, p. 24.
2. *Vie*, p. 271.
3. Parmi les réformes dont il fut le promoteur, Mare (p. 44) signale qu'il interdit au patriarche d'être marié. D'après 'Amr (p. 24), cette interdiction aurait été étendue aux évêques. Les œuvres de Maraba que nous possédons ne nous permettent pas de contrôler la valeur de ces informations.

§ 2. — Le catholicos Joseph. Sa déposition (552-567).

Le roi ne permit pas que les prélats procédassent régulièrement à l'élection d'un catholicos. Il nomma directement le successeur de Maraba, et les évêques durent s'incliner. Le bénéficiaire de la faveur royale était un médecin, Joseph, qui avait traité Chosrau avec succès. Joseph avait fait ses études médicales dans l'Empire byzantin[1], et, de retour à Nisibe, avait embrassé la vie monastique. Tout porte à croire qu'il était versé dans les sciences religieuses. En tout cas, il s'y appliqua dès sa promotion au catholicat[2], qui eut lieu en mai 552 [3].

Mais il ne se crut pas obligé de suivre la tradition canonique de ses prédécesseurs. Il commença par ajourner le synode général qui suivait ordinairement de près la nomination du patriarche. Il déclara tout net aux évêques assemblés à Séleucie, moins pour faire un choix que pour canoniser celui de Chosrau, que les circonstances ne lui paraissaient pas favorables à la tenue d'un synode. L'année suivante, les évêques insistent. Nouveau refus du catholicos. « Des causes urgentes et des affaires nous retinrent, dit-il, nous éprouvâmes des difficultés, et il nous a semblé... qu'il était inutile d'écrire avant que toutes les affaires qui présentaient des difficultés eussent reçu une solution [4]. »

Nous ignorons en quoi consistaient précisément ces difficultés qui retardaient la convocation du concile. Il

1. Peut-être sous la direction de Sergius. 'AMR (p. 24) dit que Joseph passa la plus grande partie de sa vie en Occident.

2. MARE, p. 46. 'AMR, p. 24. BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl.*, 95 et suiv. *Syn. orient.*, p. 352-367.

3. *Syn. orient.*, p. 353.

4. *Syn. orient.*, p. 354.

nous est possible d'en déterminer quelques-unes, par conjecture. L'animadversion du Roi et des mages à l'endroit de Maraba avait sans doute amené une étrange confusion dans les affaires ecclésiastiques. Les grands officiers, suivant l'exemple du prince, s'ingéraient dans le gouvernement intérieur de l'Église. Le canon IV du synode de Joseph[1] réprouve les coalitions qui se formaient entre clercs et laïcs pour influencer l'élection des évêques, et le canon IX[2] nous apprend que plusieurs prêtres aspiraient à l'épiscopat sans autre titre que le crédit de leurs patrons. Des évêques ou des prêtres interdits faisaient intervenir des laïcs notables pour obtenir leur pardon sans accomplir la pénitence canonique[3]. Enfin des séculiers « qui ne sont pas même dignes de la communion et de la paix de l'Église » osaient siéger dans les synodes[4], y occuper les premières places et se faire juges des clercs et des évêques.

Le catholicos lui-même agissait comme les fonctionnaires royaux. Il entendait être omnipotent et se passer du concours des évêques pour diriger l'Église orientale. Seulement, il proposait à leur signature les décisions qu'il avait prises à leur insu ou contre leur gré, exigeait des blancs-seings, et, en cas de refus, anathématisait, déposait et « suscitait des ennuis ». Euphémisme agréable qui déguise des vexations de tout genre[5].

Joseph ne put pas différer indéfiniment la tenue de son synode général. Il le réunit à Séleucie en janvier 554. Le concile ouvrit ses travaux par une profession solennelle

1. *Syn. orient.*, p. 357.
2. *Syn. orient.*, p. 359.
3. *Syn. orient.*, p. 360.
4. Canon XIII, *Syn. orient.*, p. 361.
5. Canon VII, p. 358.

de la foi orthodoxe dirigée contre les monophysites. Les Pères affirmèrent leur croyance à la dualité de natures en Jésus-Christ, mais repoussèrent avec énergie l'imputation calomnieuse des Sévériens qui prétendaient qu'en divisant les natures, les Orientaux introduisaient un quatrième terme dans la Trinité[1]. Puis ils composèrent vingt-trois canons, pour régler les affaires pendantes et renouveler les décisions de Maraba touchant le mariage et la fornication. Les canons VII, XIV, XV, XVIII et XXI déterminent le mode d'élection et les limites de la juridiction du patriarche.

Joseph souscrivit, avec quatre métropolitains et treize évêques. Deux autres métropolitains et seize évêques adhérèrent plus tard au synode. Parmi les Pères de ce concile, on remarquait Paul, métropolitain de Nisibe, le controversiste Simon d'Anbar qui eut plus tard des démêlés avec le patriarche, et l'évêque de la Nouvelle-Antioche fondée par Chosrau I, Claudianos[2].

On pouvait penser que le synode général pacifierait l'Église persane et réfrénerait définitivement l'audacieuse impétuosité du catholicos. Il n'en fut rien. Appuyé sur le Roi des Rois dont la faveur ne se démentait pas, qu'avait-il à craindre de ses suffragants? Il semble avoir sévi particulièrement contre les évêques de son éparchie. Il déposa Malka de Darabgerd et l'évêque de Zabē, protégés cependant par Chosrau[3].

Il s'acharna surtout contre Simon d'Anbar, qui peut-être était en révolte contre lui, comme il l'avait

1. *Syn. orient.*, p. 355.
2. Ce point toutefois n'est pas certain. Cf. art. Maḥozē Ḥedata. *Syn. orient.*, p. 676.
3. MARE, p. 47.

été contre Maraba[1]; il le fit incarcérer avec l'aide du marzban de Beit Aramayē. Simon avait, suivant l'usage, dressé un autel dans la prison où il était consigné[2] et célébrait la liturgie avec ses clercs. Joseph y pénétra un jour, et, dans sa fureur, renversa l'autel etfoula aux pieds les oblats. Simon mourut sur ces entrefaites[3].

Les évêques se plaignirent enfin et adressèrent au catholicos une épître collective. Il n'en tint pas compte. Un synode se réunit et prononça sa déposition. Il continua néanmoins de procéder aux ordinations et de faire des actes de juridiction patriarcale.

Mais enfin les plaignants élevèrent la voix assez haut pour être entendus à la Porte Royale. Il n'est pas téméraire de penser que des présents adroitement distribués contribuèrent à mettre en balance le crédit du tyrannique patriarche. Peut-être aussi Joseph ne réussissait-il plus avec le même bonheur à préserver la santé royale. Un médecin de Nisibe, nommé Moïse, suivant les uns, et Narsès, suivant les autres, parvint à transmettre au prince les doléances des chrétiens opprimés. D'après les annalistes[4], il usa d'un ingénieux apologue. « Un pauvre, dit-il, était entré dans la cour du roi. Le roi l'aima et lui donna un grand éléphant. Tandis qu'il le conduisait chez lui, le pauvre se disait en lui-même, assez perplexe : La porte de ma maison est trop étroite pour donner accès à l'animal, et ma maison ne pourra le contenir, même si je détruis la

1. *Syn. orient.*, p. 366, n. 3.
2. C'était vraisemblablement une maison particulière.
3. Mare, p. 46-7. 'Amr, p. 25. Les annalistes rapportent d'autres traits surprenants de l'arrogance de Joseph. Il paraît qu'il ne craignit pas de faire attacher à la mangeoire de ses écuries, comme des animaux, des fidèles et des prêtres qui avaient affaire à lui.
4. Mare et 'Amr, *loc. cit.* Cf. *Syn. orient.*, p. 352, n. 1.

porte. Du reste, je ne pourrai jamais nourrir la bête. Il reconduisit l'éléphant chez le roi et le supplia en ces termes : Je t'en prie, par Dieu, aie pitié de moi, reprends-moi cet éléphant que je ne puis garder ni nourrir, et que ma maison ne saurait contenir. Chosrau comprit et dit au médecin : Que voulez-vous donc que je fasse? — Eh bien, reprit l'orateur, retire-nous ton éléphant. »

Alors les évêques se réunirent, destituèrent Joseph et le réduisirent à la communion laïque. Nous ne saurions dire au juste en quelle année se produisit cet heureux événement, car la chronologie de Joseph est assez incertaine. On peut accepter comme assez vraisemblable la date de 567, proposée par l'annaliste Mare[1].

Toutefois, Joseph était si bien en cour qu'on n'osa

1. P. 47. Nous voudrions être mieux renseignés sur l'attitude qu'observa Chosrau I vis-à-vis des chrétiens sous le règne du catholicos Joseph. Il est probable que depuis la mort de Maraba, la persécution ne sévissait que par intermittences. Les nobles d'extraction iranienne étaient peut-être seuls inquiétés. Nous possédons en grec les Actes d'une martyre, sainte Σίρη, parente d'une sainte Γολινδουχ. Cette sainte, dont le nom persan était sans doute Širin, naquit à Karka de Beit Slokh de parents mazdéistes. Baptisée par l'évêque Jean, elle fut dénoncée au rad local, puis conduite auprès du roi à Ḥolwan et traînée à sa suite de province en province. Elle périt étranglée à Séleucie le 28 Peritios de l'an 870 (28 février 559). Ses reliques furent transportées chez un certain Bataï de Lašom. Plusieurs autres confesseurs dont l'hagiographe ne sait pas les noms avaient souffert avec sainte Sira. L'auteur se donne comme contemporain des faits qu'il raconte. *Acta SS.*, 18 maji, IV, p. 170-182. La situation des chrétiens persans s'améliora sûrement lorsque la trêve proposée en 555 par Chosrau à Justinien se transforma en 562 en un traité définitif. « La paix était conclue pour cinquante ans, et les Perses consentaient à évacuer la Lazique; mais l'empereur achetait chèrement cet avantage. Il promettait de payer annuellement à la Perse un tribut de 30.000 *aurei*, et d'un seul coup il acquittait par avance ce tribut pour les sept premières années; par une convention annexe, Justinien obtenait pleine tolérance religieuse pour les chrétiens qui habitaient en Perse, mais sous la condition expresse de n'y point faire de propagande religieuse. » DIEHL, *Justinien*, p. 217, d'après MÉNANDRE, éd. de Bonn, p. 359-64.

pas lui choisir un successeur. Le patriarche déposé soutint sa cause avec une énergie bien conforme à son caractère. Dès qu'il se sentit menacé, il rédigea divers écrits, tous destinés à affirmer la primauté absolue du siège de Séleucie et l'universelle et suprême juridiction de son titulaire. D'après Élie Djauhari[1], il composa un Catalogue des patriarches qui, sans doute, tendait à démontrer l'apostolicité du siège de Séleucie. Barhébraeus[2] lui attribue la paternité du recueil apocryphe qui nous est parvenu sous le nom de Papa. Il augmenta du moins ce dossier dont certaines pièces existaient avant lui. Mais ses efforts furent vains. Après sa mort, son nom fut rayé des diptyques de l'Église nestorienne[3].

§ 3. — Les pontificats d'Ézéchiel et d'Išo'yahb I (567-585).

La succession de Joseph fut dévolue, avec l'approbation du roi[4], à Ézéchiel[5], évêque de Zābē et disciple de Maraba[6].

La personne de ce patriarche nous est fort mal connue. Barhébraeus[7] dit qu'il était gendre du catholicos Paul. Les chroniqueurs nestoriens prétendent, au contraire, qu'il avait été le serviteur de Maraba et son

1. Cité dans Assemani, *Bibl. orient.*, III, p. 435.
2. *Chron. eccl.*, II, col. 31.
3. Il fut enseveli à Pērōzšabur ('Amr, p. 25).
4. 'Amr, p. 25; Mare, p. 47. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, II, col. 97. *Syn. orient.*, p. 368-389. Après une vacance dont nous ne pouvons déterminer la durée, trois ans d'après Barhébraeus, *loc. cit.*
5. Suivant Mare (p. 48), Ézéchiel aurait évincé un docteur de Séleucie, nommé Marē.
6. Voici ci-dessus, p. 169, n. 3.
7. *Loc. cit. B. O.*, III, p. 435.

boulanger, et que plusieurs s'étonnaient qu'il eût été nommé évêque de Zābē[1].

Nous ne connaissons d'une manière certaine que deux événements de la vie d'Ézéchiel : un voyage qu'il fit à Nisibe à la suite de Chosrau Ier en 573, à l'occasion de la reprise des hostilités contre les Romains, et le synode qu'il tint, au mois de février 576[2], assisté de trois métropolitains et de vingt-sept évêques.

Ce synode adopta trente-neuf canons qui constituent à eux seuls comme un code du droit ecclésiastique. Mais ils ne reflètent que peu ou point l'état actuel de l'Église persane. A peine un rappel, dans le prologue, des tentatives de schisme qui s'étaient produites sous Joseph et des dissidences qui avaient précédé et peut-être suivi l'élection d'Ézéchiel. Seul, le canon I, dirigé contre les Meṣalliens[3], revêtus de l'habit trompeur des ascètes, décèle l'inquiétude des prélats nestoriens devant la propagande secrète, mais d'autant plus active, des moines monophysites.

L'intrépide Jacques Baradée[4], le restaurateur du monophysisme, n'avait pas lui-même pénétré dans l'empire perse. Mais, dès 559, il avait ordonné, comme évêque de Tagrit, Aḥudemmeh[5], homme également

1. Nous ne sommes pas mieux renseignés sur la durée de son règne et sur les événements qui le signalèrent. Son successeur Išo'yahb I fut élu en 582/3, puisque sa quatrième année coïncide avec la huitième année du roi Hormizd. Mais cette élection ne fut-elle pas précédée d'une vacance? Nous ne saurions le dire. Nous avons, d'autre part, adopté ci-dessus la date de 567 comme celle de la déposition de Joseph. Si l'on accepte la tradition de BARHÉBRAEUS sur la vacance du catholicat, d'une part, et, de l'autre, les renseignements de MARE (p. 48 et 49) sur la durée du règne d'Ézéchiel, on doit adopter pour son élection la date de 570/1 et pour sa mort celle de 580/1. Cf. *Syn. orient.*, p. 370, n. 2.

2. *Synod. orient.*, 368.

3. *Syn. orient.*, p. 374.

4. R. DUVAL, *Litt. syriaque*, p. 362.

5. Sa *Vie*, extraite d'un ms. de Londres, m'a été communiquée obli-

considéré pour sa science et pour la pureté de ses mœurs. Ce prélat mena une campagne hardie en faveur de sa doctrine, lui recruta des adhérents jusque dans la famille royale et, pour avoir baptisé un des fils de Chosrau Ier, auquel il donna le nom de Georges, fut exécuté dans sa prison, en 575.

Plus efficace encore était l'action des prédicateurs insaisissables qui, partant du Ṭur ʿAbdin, acquis en majeure partie aux Jacobites, ou parcourant les routes commerciales du désert sous la protection des Ghassanides, allaient réveiller les enthousiasmes un peu endormis des captifs romains et syriens qui peuplaient la Mésopotamie et la Chaldée. On sait combien largement Chosrau Ier avait usé du système de la déportation. Chaque convoi de prisonniers qui descendait le Tigre ou l'Euphrate venait grossir les rangs des Jacobites. La sympathie du gouvernement de Byzance, depuis l'évolution de Justinien vers les partisans de Sévère jusqu'à l'avènement de Maurice, ne leur fit pas défaut. Le moment approchait, où une des favorites d'un roi de Perse allait mettre sa grande influence au service des monophysites et ébranler la situation, en apparence inattaquable, de la hiérarchie nestorienne[1].

Ce fut le mérite d'Ézéchiel d'avoir pressenti le danger. Il ne put cependant le prévenir, et ses successeurs durent poursuivre la lutte. Sur la fin de ses jours, il fut frappé de cécité, en punition, disent les annalistes, de la sévérité excessive avec laquelle il traitait ses collègues dans l'épiscopat[2].

geamment par M. l'abbé Nau. WRIGHT, *Catal.* Add. 12172. Cf. BARHÉBRAEUS, col. 99 et *Bibl. orient.*, II, p. 414 et suiv., III, p. 192 et suiv.

1. Voir ci-dessous, ch. VIII, p. 220 et suiv.

2. ʿAMR, p. 26; MARE, p. 48. BARHÉBR., col. 97. *Bibl. orient.*, III, p. 436.

Cependant Chosrau Ier était mort en 579, après avoir régné quarante-huit ans [1].

Son fils Hormizd IV lui succéda. Ce prince reprit la guerre contre Byzance, et la continua durant tout son règne, avec des alternatives de succès et de revers.

Aucun événement important ne signala cette longue lutte. On aurait pu penser que les chrétiens en subiraient le contre-coup. Il n'en fut rien. Contrairement à son père [2], le nouveau roi ne s'appuya pour gouverner ni sur les nobles ni sur le clergé. Peut-être ces deux castes avaient-elles acquis, grâce au grand âge de Chosrau Anošarwan, une influence trop prépondérante, dont un prince désireux d'exercer son pouvoir personnel ne pouvait que prendre ombrage. Hormizd fut donc amené, comme Iazdgerd I et pour des raisons analogues, à se montrer favorable aux chrétiens. Tabari [3] nous a conservé la réponse qu'il fit aux mages un jour que ceux-ci se plaignaient de la propagande chrétienne et demandaient des mesures restrictives : « De même que notre trône royal ne peut se tenir sur ses deux pieds de devant, s'il ne s'appuie également sur les deux de derrière, ainsi notre gouvernement ne peut être stable et assuré si nous faisons révolter contre nous les chrétiens et les sectateurs des religions étrangères à notre foi. Cessez donc de vous élever contre les chrétiens, mais efforcez-vous avec zèle de faire de bonnes œuvres, à la vue

Il fut enseveli à Séleucie suivant MARE, à Ḥira suivant ʿAMR. Sous son règne cessa une effroyable épidémie de peste bubonique qui avait désolé la Perse pendant une dizaine d'années. A l'occasion de ce fléau fut institué dans l'Église nestorienne le « jeûne des Ninivites », dont la tradition s'est continuée jusqu'à notre époque. ʿAMR, p. 25. MARE, p. 47. Cf. *Syn. orient.*, p. 370, n. 2.

1. TABARI, p. 252.

2. TABARI, p. 264, n. 5.

3. P. 268. Cf. MARE, p. 48.

desquelles les chrétiens et les sectateurs des autres religions vous loueront et se sentiront attirés à votre religion ». La scène, telle que la raconte l'annaliste persan, peut bien n'être pas historique. Mais elle dépeint avec exactitude la situation des chrétiens sous le règne d'Hormizd, et se trouve en parfait accord avec nos sources nestoriennes [1].

Aussi, lorsque Ézéchiel mourut, la transmission des pouvoirs paraît s'être effectuée sans difficulté et sans trop de délais. Malgré les prétentions d'un docteur de Séleucie, Job, parent du célèbre Narsès [2] (?), Išoʿyahb, évêque d'Arzun [3], fut élu avec le consentement, et peut-être sur la désignation du Roi des Rois (582/3). On dit que la faveur dont il jouissait auprès d'Hormizd était due aux services qu'il avait rendus aux armées royales, en les renseignant sur les mouvements des Romains. Nous n'avons aucun motif de rejeter cette explication. Au contraire, il est naturel de penser que, de sa ville épiscopale, située aux confins de l'empire romain et de la Persarménie, il pouvait aisément se procurer d'utiles indications sur les préparatifs de guerre et les combinaisons stratégiques des généraux byzantins [4].

1. La *Vie de Sabrišoʿ*, citée plus bas, p. 212, parle de quelques églises qui auraient été détruites sous le règne d'Hormizd. Ce renseignement ne saurait infirmer l'appréciation générale que nous venons de formuler. Il ne faut pas oublier que, sous les rois les plus favorables aux chrétiens, ceux-ci furent souvent maltraités par les mages, surtout dans les provinces éloignées où dominaient les sectateurs du culte du feu.

2. Mare, p. 49. ʿAmr, p. 26.

3. Assemani, *Bibl. orient.*, II, p. 215 ; III, p. 108-111 ; Barhébraeus, *Chron. eccl.*, II, 105; Mare, p. 49; ʿAmr, p. 26; *Syn. orient.*, p. 390-456. R. Duval, *Litt. syriaque*, p. 351.

4. Les annalistes Mare et ʿAmr (*loc. sup. cit.*) disent que le roi de Perse députa Išoʿyahb comme ambassadeur auprès de Maurice. L'empereur byzantin aurait favorablement accueilli le catholicos, et sur la

Išoʿyahb était originaire de la province de Beit ʿArbayē. Il avait étudié à Nisibe sous la direction du docteur Abraham. La célèbre École était alors très florissante, et le futur catholicos s'y instruisit des matières canoniques et liturgiques, sur lesquelles il composa, peut-être tandis qu'il occupait le siège d'Arzun, un commentaire auquel il renvoie ses correspondants. La lettre très étendue qu'il écrivit à Jean de Daraï nous donne une haute idée de son savoir. C'est à bon droit qu'elle a été insérée dans le *Synodicon* [1].

Dans la quatrième année de son pontificat, huitième du règne d'Hormizd [2] (585), il tint un synode général à Séleucie, assisté de deux métropolitains et de vingt évêques.

Simon de Nisibe et les évêques de son éparchie, ainsi que Grégoire de Rewardašir et ses suffragants, avaient refusé de répondre à la convocation qu'Išoʿyahb avait pourtant réitérée. Le premier était sans doute un partisan de Ḥenana [3] qui fut condamné au concile. Le second s'abstint pour des raisons demeurées inconnues, simplement peut-être en vertu de la tendance qui portait les évêques de l'Élam et du Pars à se proclamer indépendants de l'évêque de Séleucie.

Les trente et un canons de ce concile sont très importants pour l'étude du droit canon oriental.

présentation de sa profession de foi, aurait communiqué avec lui *in sacris*. M. Chabot (*Syn. orient.*, p. 452, n. 3) a relevé quelques-unes des inexactitudes qui se rencontrent dans les récits de nos chroniqueurs. J'ajouterai que Cyriaque, qui, selon ʿAmr (p. 27), occupait alors le siège de Constantinople, ne fut élu patriarche qu'après la mort d'Išoʿyahb, puisqu'il régna de 595 à 606. Je crains que les chronographes nestoriens, ou leurs sources, n'aient tout simplement attribué, par suite d'une grossière méprise, le rôle que joua réellement Išoʿyahb II, accrédité par Boran auprès d'Héraclius, à son homonyme Išoʿyahb I.

1. P. 424.

2. *Syn. orient.*, p. 392.

3. Voir sur les Ḥenaniens et leur doctrine, les ch. VIII et IX.

Le canon I est dirigé contre les monophysites [1] et contient une exposition très soignée et très serrée de l'orthodoxie dyophysite. Le canon II vise des ennemis intérieurs, ces « perturbateurs de l'orthodoxie » qui, à la suite du docteur Ḥenana de Nisibe, refusaient de tenir pour canonique et obligatoire l'exégèse de Théodore de Mopsueste. « Des bègues et des importuns s'attaquent à lui comme des scarabées et des grillons sortant des ravins ou des fosses de l'erreur. » Sur l'initiative d'Išoʿyahb, le concile frappe d'excommunication les imprudents novateurs et leur chef. « Nous définissons donc [2] qu'il n'est permis à aucun homme... de blâmer ce docteur de l'Église en secret ou en public, de rejeter ses saints écrits ou d'accepter cet autre commentaire qui est étranger à la vérité et a été interprété, ainsi que nous l'avons dit, par un homme ami des fictions, ami de l'élégance du langage contraire à la vérité, semblable aux prostituées qui aiment une parure provocatrice. »

Cette condamnation, si elle ne mit pas fin aux dissensions intestines de l'Église orientale, contribua, du moins, à en atténuer l'effet; mais plus encore que les anathèmes d'Išoʿyahb, les calamités qui assailliront l'Église de Perse, lorsque la bienveillance de Chosrau II se sera changée en mauvais vouloir, puis en hostilité déclarée, décideront de l'union de tous les Nestoriens contre le Jacobitisme, menaçant d'abord, puis prépondérant à la cour et oppresseur de l'orthodoxie dyophysite.

Le règne d'Hormizd se termina brusquement par une de ces tragédies de palais fréquentes dans l'his-

1. *Syn. orient.*, p. 393.
2. *Syn. orient.*, p. 400.

toire des Sassanides [1]. Un haut dignitaire de l'empire, Bahrām Çobin, originaire de Raï, commandait les confins militaires de l'Hyrcanie et du Khorasan. Au lieu de défendre les frontières contre les incursions des Turcs, il rassembla toutes les troupes dont il pouvait disposer et marcha dans la direction de Séleucie pour s'emparer du pouvoir. Les grands du royaume qui détestaient cordialement Hormizd, mais entendaient rester fidèles à la dynastie sassanide, prévinrent l'usurpateur. Ils détrônèrent le prince, lui crevèrent les yeux; mais ils proclamèrent immédiatement l'avènement de Chosrau, fils du monarque déposé.

Bahrām, dont cette prompte décision rendait les espérances illusoires, ne reconnut pas le nouveau roi et continua sa marche en avant. Chosrau, n'ayant pas le temps de grouper autour de lui une armée suffisante, s'enfuit, par la voie royale de Séleucie à l'Euphrate, à la ville de Pērōzšabur. Il ne s'y sentit pas en sûreté, et, s'engageant, comme fugitif, sur une route que les armées persanes avaient coutume de suivre lorsqu'elles envahissaient la Syrie romaine, il remonta le cours de l'Euphrate et arriva à Kirkesion, puis à Antioche, où il confia son sort à la générosité de l'empereur byzantin. Maurice connaissait la Perse contre laquelle il avait guerroyé avec succès sous Tibère. Il saisit avec empressement l'occasion qui s'offrait à lui de s'immiscer dans les affaires intérieures du grand empire rival, et s'érigea de suite en champion de la légitimité sassanide.

Il donna à Chosrau des troupes romaines [2]. Bahrām

1. Tabari, p. 370 et 430-31. Guidi, *Un nuovo testo sulla storia degli Sassanidi*, nouvelle édition; *Chronicon anonymum*, dans *Chronica minora*, Paris, 1903. Version latine, p. 15. Nous citerons d'ordinaire d'après cette version.

2. Commandées par Narsès assisté de plusieurs diplomates. Le nom

ne put tenir contre les partisans de la dynastie sassanide que les renforts byzantins avaient groupés autour de Chosrau, sous la conduite des deux frères Bindoē et Bistām et de l'Arménien Mušel. Il s'enfuit dans l'Adurbaidjan pour se mettre en situation, sans doute, de faire appel à de nouveaux contingents turcs. Les deux armées s'y rencontrèrent et Bahrām fut vaincu. Il put toutefois s'enfuir chez ses alliés, de l'autre côté de la mer Caspienne.

Une seconde révolte menaça le trône à peine affermi de Chosrau II. Ses plus chauds partisans, les deux frères Bindoē et Bistām [1], qui d'ailleurs lui étaient unis par les liens du sang, levèrent l'étendard de la révolte. Chosrau avait confié à Bistām le commandement de la frontière turque, pour s'assurer contre un retour possible de Bahrām. Bindoē, qui avait à se plaindre du jeune roi, voulut aller rejoindre son frère. Le marzban d'Adurbaidjan l'arrêta au passage et le renvoya à Séleucie. Déjà Bistām, à la tête des auxiliaires du Turkestan et du Gilān, se disposait à envahir la vallée du Tigre. Mais un de ses mercenaires turcs lui coupa la tête qu'il expédia à Chosrau. Bindoē et les autres rebelles furent traités avec la rigueur coutumière, et Chosrau II Parwēz devint le maître incontesté de l'empire des Sassanides.

Son triomple définitif amena, parmi beaucoup d'autres résultats, la fuite du catholicos Išoʿyahb I [2]. Ce prélat, soucieux avant tout de l'intérêt de son Église, avait évité de se compromettre avec les compétiteurs qui se

de l'un d'entre eux, Georges, préfet du prétoire, qui accompagnait peut-être ou représentait le jeune Théodose, nous a été conservé par la Vie de Sabrišoʿ, p. 303. Cf. Tabari, p. 282, n. 4, 284 et n. 1.

1. Guidi, *Chronicon anon.*, p. 16; et la traduction allemande de Noeldeke, p. 7. Tabari, p. 478-487.

2. Guidi, *Chronicon anon.*, p. 15 et 16; traduction Noeldeke, p. 9.

disputaient la succession de Hormizd. S'il n'avait pas conspiré avec Bahrām, il ne s'était pas non plus prononcé nettement en faveur du roi légitime. Non seulement il n'avait pas voulu l'accompagner dans son exil, mais, lorsque Chosrau était rentré en vainqueur à la tête des légions byzantines, le patriarche n'était pas allé au-devant de lui. Il se rencontra des rivaux et des envieux, parmi lesquels l'archiâtre Timothée de Nisibe, pour décrier Išoʿyahb. Chosrau n'avait sans doute pas besoin d'être excité à la vengeance. L'attitude du catholicos avait failli nuire au succès de ses négociations avec l'empereur Maurice, s'il faut en croire le Nestorien anonyme publié par M. Guidi [1].

Un seul parti restait à prendre pour le catholicos : se soustraire au ressentiment du Roi des Rois. Išoʿyahb quitta Séleucie et se réfugia auprès du prince des Arabes, Nuʿman, qui avait tout récemment demandé le baptême. Il tomba malade dans les environs de Ḥira et y mourut (594/5). La sœur [2] de Nuʿman, Hind la jeune [3], lui fit faire de solennelles funérailles et l'inhuma dans un cloître qu'elle venait de faire construire [4].

1. *Loc. cit.*
2. Et non sa fille. *Chronique de Guidi*, trad. Noeldeke, p. 9, n. 4. Corriger ainsi Barhébraeus, *Chronicon*, col. 105.
3. Tabari, p. 347 et 349.
4. Ce serait le lieu de dire quelques mots de l'introduction du christianisme chez les Arabes soumis à l'empire perse. Ḥira, s'il faut en croire le *Synodicon orientale* (p. 275), possédait un évêque dès 410. Les chrétiens de cette ville étaient appelés *ʿIbad*, c'est-à-dire : serviteurs (sans doute serviteurs de Dieu, par opposition aux païens ; Tabari, p. 24, n. 4). Au commencement du vie siècle, les Nestoriens et les monophysites conduits par Siméon de Beit Aršam (cf. ci-dessus, p. 158. n. 1) s'y disputèrent la prépondérance. Les Nestoriens finirent par l'emporter. Mais les princes de Ḥira restèrent attachés au paganisme jusqu'au milieu du vie siècle. Le farouche Moundhir ibn Amralqais offrait à la déesse Ouzza des victimes humaines.

Il comptait cependant, parmi ses épouses, une chrétienne, Hind (l'ancienne), appartenant à la famille des Ghassanides. Cette princesse amena son fils Amr ibn Moundhir au christianisme, comme le prouve l'inscription

dédicatoire du monastère qu'elle fit construire à Ḥira : « Cette église a été bâtie par Hind, fille de Hârith ibn ʻAmr ibn Hodjr, la reine fille des rois et mère du roi ʻAmr ibn Moundhir, la servante du Christ, mère de son serviteur et fille de ses serviteurs, sous le règne du roi des Rois Chosrau Anouscharwân, au temps de l'évêque Mar Éphraïm. Que le Dieu pour lequel elle a bâti ce monastère lui pardonne ses fautes, qu'il ait pitié d'elle et de son fils, qu'il l'accueille et la fasse résider dans son séjour de paix et de vérité et que Dieu soit avec elle et avec son fils dans les siècles des siècles! » (Yaqoût, II, 709, cité par DUCHESNE, *Les Églises séparées*, p. 350). Après le règne d'ʻAmr (554-569), son frère Kabous ou du moins son autre frère, successeur de Kabous, Moundhir ibn Moundhir revint au paganisme. Nuʻman, qui régna après lui, pratiqua l'idolâtrie et les sacrifices humains. Il se convertit par les soins d'Išoʻyahb et de Sabrišoʻ. Cf. DUCHESNE, *Les Églises séparées*, ch. VII : « Les missions chrétiennes au Sud de l'empire romain, les Arabes », p. 337-352, et les citations qui y sont alléguées TABARI, p. 329, n. 2; 347, n. 1 et 348, n. 1.

CHAPITRE VIII

CHOSRAU II ET LES CHRÉTIENS

§ 1. — L'avènement de Chosrau II. — Catholicat de Sabrišo'.

L'attitude indécise et le loyalisme douteux d'Išo'yahb ne produisirent pas alors tous les mauvais effets qu'on eût pu en attendre. En d'autres temps, les chrétiens eussent subi une violente persécution. Mais les circonstances ne le permirent pas. La reconnaissance que Chosrau devait à l'empereur Maurice lui imposait une attitude tolérante et même favorable à l'égard des chrétiens persans.

Ce fut même, semble-t-il, le seul bénéfice réel que Maurice voulût retirer de sa généreuse intervention, car il ne réclama aucun avantage territorial ; la contribution que versa Chosrau pour subvenir aux frais de la campagne, consistait sans doute, comme le remarque M. Noeldeke [1], en la remise des arrérages dus par les Romains aux Perses, en vertu des conventions antérieures.

Chosrau proclama donc la liberté de conscience dans ses États, sans permettre, bien entendu, que le prosé-

1. Tabari, 287, n. 1. Cf. p. 284, n. 1 et 3.

lytisme chrétien s'étendît aux adeptes de la religion officielle[1]. A l'instigation de ses épouses chrétiennes, « l'Araméenne Širin et la Romaine Marie[2] », il fit des libéralités aux églises. Il manifesta une dévotion spéciale au martyr Sergius, lui bâtit plusieurs *martyria* en territoire persan et dédia une croix d'or dans l'église de Sergiopolis en Syrie (Reṣafâ). On racontait que Sergius avait combattu pour Chosrau à la tête de l'armée byzantine, et la tradition populaire a pieusement enregistré cette légende. Mais il ne fut pas le seul à prêter un concours miraculeux au Sassanide. C'était un saint de Syrie, partant plutôt monophysite. Les Nestoriens tinrent à honneur de paraître, après coup, aussi loyalistes que leurs ennemis.

Le bruit courut que, lors du retour de Chosrau dans ses États, un vieillard lui apparut, tenant la bride de son cheval et l'exhortant à marcher hardiment au combat. Après la victoire, Chosrau fit part de sa vision à son épouse Širin. Celle-ci, qui n'était pas encore convertie au monophysisme, ne resta pas à court d'explications. Elle affirma au Roi que ce vieillard n'était autre que le vertueux évêque nestorien de Lašom, Sabrišoʿ[3].

Quand Išoʿyahb mourut, le synode général se réunit sur le désir exprimé par le roi, pour choisir un catholicos[4]. Cependant, si l'on accepte les dates fournies par Élie de Nisibe[5], la vacance du siège dura un peu plus

1. TABARI, p. 287, n. 3.
2. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 16 ; trad. Noeldeke, p. 10, n. 2. TABARI, *loc. sup. cit.*, p. 284, n. 1 ; 283, n. 2.
3. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 15. MARE (p. 50) et ʿAMR (p. 29) rattachent cet incident à la campagne de Chosrau contre Bistām.
4. *Syn. orient.*, p. 456 et la n. 2.
5. Cité dans BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl.*, II, col. 106, n. 3. Cf. *Chron. anon.*, p. 16, l. 29.

d'un an. Quelles intrigues furent la cause de ce retard, nous l'ignorons[1]. La volonté royale y mit enfin un terme. Chosrau désigna Sabrišoʿ aux suffrages des évêques. Ceux-ci s'empressèrent de déférer à ses ordres. Et, le 19 avril 596, jour de Pâques, l'évêque de Lašom fut intronisé à Séleucie.

Nous avons la bonne fortune de posséder une Vie de Sabrišoʿ, composée par un contemporain, le solitaire Pierre[2]. Si le bon moine, qui, tout jeune, avait été guéri par le futur patriarche, s'est attaché principalement à ne rien omettre des miracles et prophéties de l'homme de Dieu, il nous a conservé également de précieuses informations historiques.

Sabrišoʿ était originaire du bourg de Pērōzabad, dans le district montagneux de Śiarzur[3], qui relevait de la province de Beit Garmaï. Il exerçait la profession de berger, et déjà il se signalait par son zèle contre les hérétiques. Sa ferveur le conduisit à embrasser la vie monastique, sous la direction d'un vieux prêtre nommé Jean. Il apprit le psautier par cœur, suivant l'usage du temps, et bientôt se rendit à l'École de Nisibe pour s'y perfectionner dans la connaissance des Écritures. Son ardeur au travail n'eut d'égale que la dureté avec laquelle il traitait son corps. Ses jeûnes étaient presque continuels : il ne mangeait que le dimanche.

Ses études terminées, Sabrišoʿ se rendit dans le district de Qardu pour s'exercer à la pratique de l'as-

1. D'après MARE (p. 51) et ʿAMR (p. 29), le peuple et les évêques avaient présenté cinq candidats. Sabrišoʿ n'était pas du nombre. Chosrau en demanda la raison. On lui répondit que l'évêque de Lašom était trop âgé. Le prétexte lui parut sans valeur.

2. Publiée par le P. BEDJAN dans le Recueil dont est extraite la *Vie de Maraba*, p. 288 et suiv. Elle a été utilisée par les chroniqueurs MARE et ʿAMR.

3. V. NOELDEKE, *Die von Guidi herausgeg. syr. Chronik*, p. 17, n. 4.

cétisme. Neuf ans après, il se rapprocha de son pays d'origine, et se bâtit une cellule dans la montagne de Ša'ran, où un disciple du nom de Job se mit à son école. Sa renommée se répandit bientôt dans les régions environnantes. Il usa de son prestige pour propager le christianisme dans les régions de Radan, de Belešfar et de Šiarzur, où l'on comptait encore beaucoup de païens, surtout parmi les tribus nomades et à demi insoumises qui parcouraient le pays.

Sa propagande très énergique et très fructueuse inquiéta les mages. Ils le dénoncèrent aux fonctionnaires royaux. Après diverses conjonctures, il fut, par ordre du mobed local, envoyé à Karka de Beit Slokh, pour y être interné quelque temps. Saba, évêque de Lašom, mourut sur ses entrefaites. Sabrišo' fut élu à sa place. Le pieux chroniqueur raconte que son héros avait prophétisé l'événement à ses disciples. A peine la prédiction était-elle formulée que le métropolitain de Beit Garmaï, Boktišo', se présenta à la porte de sa maison avec plusieurs évêques, et le consacra malgré lui[1].

Élevé à l'épiscopat, Sabrišo' continua ses pratiques austères, dont il ne se relâcha même pas quand il fut nommé catholicos. Attirés par l'éclat de ses vertus, les fidèles accouraient à Lašom « comme au lieu de la précieuse Passion de notre Sauveur[2] ». Les plus grands personnages de la Perse et le roi Hormizd lui-même désirèrent jouir de sa présence vénérable. L'empereur byzantin Maurice se recommanda à ses prières et lui fit parvenir par ses ambassadeurs des cadeaux précieux[3]. Cependant Sabrišo' sans se lasser parcourait

1. *Vie de Sabrišo'*, p. 300.
2. *Op. cit*, p. 301.
3. Suivant Mare, p. 52, il ne fallut rien moins que l'intervention de Chosrau pour que le catholicos permît aux envoyés de Maurice de faire faire son portrait. Le même annaliste raconte qu'un évêque syrien ayant

les provinces orientales pour y prêcher Jésus-Christ. Sa Vie nous le montre voyageant peut-être jusque dans la Perse propre, sûrement jusqu'à Ḥira où il fut, avec l'évêque de la ville, Siméon, l'artisan de la conversion du roi Nuʿman [1].

Élu patriarche, Sabrišoʿ usa de la faveur dont il jouissait à la cour pour faire reconstruire des églises détruites par les mages sous le règne d'Hormizd et pour délivrer de nombreux prisonniers. La reine Širin lui bâtit même un monastère [2]; il faut, sans doute, entendre par là le cloître de saint Sergius, situé non loin de la contrée dont Sabrišoʿ était originaire, qui devint, un peu plus tard, l'enjeu de la lutte entre les nestoriens et les monophysites [3].

Enfin, lorsque Chosrau reprit en 603/4 les hostilités contre Rome, Sabrišoʿ accompagna l'armée royale. Mais ses infirmités et son grand âge — il avait plus de quatre-vingts ans — le retinrent à Nisibe, où il mourut pendant le siège de Dara (604) [4]. Il fut enseveli, suivant les uns, dans son cloître du Beit Garmaï; suivant Salomon de Baṣra, dans la ville de Ḥira. Le renseignement de ce dernier auteur ne semble pas exact, à moins qu'il ne s'agisse d'une translation ultérieure.

Le vieux catholicos léguait à son successeur une si-

été envoyé comme ambassadeur auprès du roi, désira visiter le patriarche. Un dignitaire persan, deux évêques, Théodore de Kaškar et Maraba, évêque de Beit Darayē, et Boktišo recteur de l'école de Séleucie lui firent cortège. L'évêque ambassadeur pensait trouver le catholicos richement habillé comme ses collègues byzantins. Il vit un homme misérablement vêtu, et se retira grandement étonné et édifié.

1. V. ci-dessus, p. 206, n. 4.

2. Cf. THOMAS DE MARGA, *Histoire monastique*, l. I, ch. XXIII; éd. Budge, t. II, p. 80, n. 5. *Vie de Sabrišoʿ*, p. 306.

3. Voir ci-dessous, p. 228.

4. Un dimanche du mois d'août d'après MIKA, cité par Élie de Nisibe. BARHÉBRAEUS, *Chronicon*, col. 108, n. 2. Cf. ʿAMR, p. 30. MARE, p. 53. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 19. *Bibl. orient.*, III, p. 443. *Hist monast.*, éd. Budge, II, p. 86, n. 7.

tuation passablement embrouillée. Son principat avait été troublé par des luttes intestines dont l'âpreté, contenue peut-être par le respect dont sa personne était entourée, ne fit que redoubler quand il eut disparu. L'orthodoxie nestorienne courut, à ce moment, un triple danger de la part des Meṣalliens, des Ḥenaniens et des monophysites. Nous réservant d'insister plus loin [1] sur les manifestations purement dogmatiques de la polémique, nous indiquerons ici les phases de la lutte et les principaux événements qui la marquèrent. C'est la trame même de l'histoire de l'Église persane entre les années 570 et 630 que nous nous proposons de reconstituer.

Les Meṣalliens nous sont assez peu connus. Leur nom signifie les « priants [2] » et correspond au grec εὐχόμενοι (εὐχῖται). Ils se recrutaient surtout parmi les religieux. Si nous comprenons bien les décisions canoniques qui les concernent, c'étaient des moines gyrovagues et indépendants, des ermites ambulants sans supérieur responsable qui se répandaient par tout le pays, comme les

1. Ch. IX, p. 278 et suiv.

2. Syr. ܡܨܠܝܢܐ. Sur cette secte qui infesta l'Orient tout entier du IVe au XIIe siècle, voir TILLEMONT, *Hist. ecclés.*, t. VIII, p. 222-226, et l'article de *Herzog's Realencykl.* : « Massalianer ». Pour leur action au sein de l'Église nestorienne, v. *Syn. orient*,. p. 374, 461 et suiv. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 104, 121, 122. Babaï le Grand, archimandrite d'Izla, les combattit énergiquement (*Hist. monast.*, l. I, ch. XXVII). Il réfuta souvent leur doctrine dans ses ouvrages, notamment dans son *Commentaire sur les Centuries d'Evagrius*, conservé dans le Ms. Syr. Vat. 176. D'après ce *Commentaire*, p. 123, les Meṣalliens méprisaient et rejetaient le baptême; ils soutenaient que la prière suffit à procurer la grâce de l'Esprit-Saint, que nous pouvons être parfaits dès cette vie, enfin que les sacrements n'ont point d'efficacité. Je dois la communication de ce ms. à l'obligeance de M. le Dr Braun. — Voir pour le VIIIe siècle, le témoignage de l'hérésiologue THÉODORE BAR KHOUNI, cité par Pognon : *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, p. 139, et la rétractation que Timothée I exigea de Nestorius de Beit Nuhadra dans ma thèse : *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha*, ch. II, p. 22. V. aussi BUDGE, *Hist. monast.*, t. II, p. 91, n. 3.

faqirs du monde musulman, mendiant leur nourriture et au besoin la volant, dissimulant sous une austérité apparente des mœurs fort dissolues, pénétrant, grâce à leur profession extérieure, dans les maisons chrétiennes et s'y livrant à toutes sortes d'excès. On leur attribuait aussi des pratiques de sorcellerie, qui pouvaient être fort lucratives. Leur orthodoxie était, à bon droit, suspecte. Ces irréguliers paraissent avoir été fort nombreux en Adiabène et surtout dans les montagnes de Šiggar, situées entre le Tigre et l'Euphrate, au sud de Nisibe.

Le catholicos Sabrišoʿ eut le bonheur d'en réduire un certain nombre à une observance plus rigoureuse. Nous avons conservé le pacte que signèrent ces moines au mois Adar de la huitième année de Chosrau (mars 598) [1]. Ces religieux promettaient d' « honorer les Pères égyptiens et tous les Pères qui ont perfectionné notre genre de vie »; ils s'engageaient à la résidence et s'interdisaient de circuler dans les villes et les villages. Enfin ils bâtissaient un cloître à Barqaiṭi et en faisaient un centre de vie cénobitique où l'on instituait la psalmodie canoniale. Sabrišoʿ leur donna un chef unique sous l'obédience duquel il groupa toutes les laures de la montagne et du désert de Šiggar.

Les Ḥenaniens formaient un parti plus redoutable encore. Au point de vue dogmatique, ils se rattachaient à l'orthodoxie chalcédonienne et confessaient en Jésus-Christ une personne, une hypostase et deux natures [2]. Influencés probablement par l'issue de la querelle des Trois Chapitres dans le monde byzantin, ils s'attachaient plutôt à l'exégèse de saint Chrysostome qu'à celle de

1. *Syn. orient.*, p. 461-465.
2. Voir ch. IX, p. 280. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 116. *Syn. orient.*, p. 626-629.

Théodore de Mopsueste « l'Interprète ». En conséquence, Babaï le Grand, leur ennemi, les traite d'origénistes, de panthéistes et surtout de fatalistes[1], par où il faut entendre sans doute qu'ils rejetaient le rationalisme pélagien de Théodore.

Le chef reconnu de l'école était Ḥenana l'Adiabénien, grand maître de l'Université de Nisibe. Il groupa autour de lui un parti très considérable, surtout à Nisibe même, dont l'évêque Simon se déclara en sa faveur[2], malgré les décisions contraires du synode d'Išo‘yahb d'Arzun. Sans l'énergique opposition des supérieurs du mont Izla, Abraham, Dadišo‘[3], et de leurs disciples dont les plus célèbres sont Georges le martyr et Babaï le Grand, les Ḥenaniens auraient sans doute fait prévaloir leur doctrine dans l'Église de Perse.

Sabrišo‘ se prononça cependant contre eux dans le synode général qu'il tint au mois d'Yar de la sixième année de Chosrau (mai 596), c'est-à-dire immédiatement après son intronisation [4]. Les Pères du concile ne désignèrent pas nommément Ḥenana, soit que ce dernier fût déjà mort, soit que sa situation fût tellement établie à Nisibe qu'on fût obligé d'user de ménagements à son égard pour ne pas provoquer un schisme. Cette dernière explication est toutefois la moins probable, puisque les Pères déposèrent[5] Gabriel, fils de Rufin, qui avait pris la succession de Simon, et envoyèrent à sa place Grégoire de Kaškar, qui dut recourir à la force pour prendre possession de son siège.

Ce Grégoire agit avec une vigueur méritoire, mais

1. *Commentaires sur Evagrius*, ms. cité plus haut, p. 129 et 144.
2. Guidi, *Chron. anon.*, p. 17.
3. V. ch. xi, p. 316 et suiv.
4. *Syn. orient.*, p. 457-461.
5. Pour cause d'astrologie. Guidi, *Chron. anon.*, p. 16.

excessive. Les notables de la ville, presque tous partisans de Ḥenana, protestèrent contre les agissements de leur nouvel évêque[1]. Le roi le fit emprisonner, puis lui ordonna de se rendre dans le cloître de Šahdost.

Chose étrange et qui peint bien cette époque si troublée : Sabrišo' seconda les Ḥenaniens dans cette affaire. Il détestait Grégoire, nous ne savons pour quel motif, peut-être parce qu'il l'avait eu pour concurrent au patriarcat. Au risque de faire prévaloir les doctrines du docteur de Nisibe, le catholicos entrava de mille manières l'action de son rival[2]. Il parla même de le déposer à la suite des plaintes adressées à Chosrau par les Nisibites.

Les autres évêques n'entrèrent pas dans ses vues, et le trop ardent zélateur de l'orthodoxie, le « martyr vivant[3] », comme s'exprime Babaï, put, après un court séjour dans le cloître où le roi l'avait relégué, se retirer tranquillement dans son pays d'origine où il se bâtit un monastère.

Les Nestoriens avancés ont fait un héros de ce champion malheureux et maladroit. Dieu même, à les en croire, aurait pris soin de venger son martyr. Dès la renonciation de Grégoire, Sabrišo' perdit le don des miracles dont il avait joui jusqu'alors[4]. Quant aux

1. C'est peut-être à cette époque que se place la révolution intérieure de l'École à la suite de laquelle trois cents étudiants antiḥenaniens et, parmi eux, le futur catholicos Išo'yahb II durent s'exiler. 'Amr, p. 30. Cf. Hoffmann, *Auszüge*, p. 102. D'après Mare, p. 48, Ḥenana aurait eu jusqu'à huit cents élèves.

2. C'est lui qu'il visa, croyons-nous, lorsque, par sa lettre aux moines de Bar Qaiṭi, il rattacha leurs monastères au siège patriarcal, interdisant au métropolitain de l'éparchie de Ṣiggar, c'est-à-dire au métropolitain de Nisibe, tout acte de juridiction sur les nouveaux convertis. *Syn. orient.*, p. 469.

3. *Passion de Georges :* Hoffmann, *Auszüge*, p. 102.

4. Guidi, *Chron. anon.*, p. 17. Cf. *Hist. monast.*, l. I, ch. xxv ; éd. Budge, II, p. 87.

Nisibites, ils se révoltèrent contre Chosrau nous ne savons à quelle occasion. Une armée royale marcha contre eux, sous la conduite de Nakwergan. Ils résistèrent d'abord, mais sur l'invitation de Sabrišoʿ, et sur la promesse formelle d'un traitement favorable, ils se rendirent aux assiégeants. En dépit de son serment, Nakwergan livra la ville au pillage et en massacra les notables. « Ainsi, conclut l'anonyme de Guidi, s'accomplit sur eux la malédiction de Grégoire, et Mar Sabrišoʿ en fut témoin [1]. »

§ 2. — Les progrès des Jacobites en Perse : Gabriel de Šiggar. Le catholicos Grégoire. Interrègne. Yazdîn l'Argentier.

Tandis que le schisme Ḥenanien divisait les forces nestoriennes, les Jacobites tentaient avec succès l'invasion des provinces orientales. Malgré les exécutions conduites par Barṣauma, le monophysisme n'avait pas été complètement extirpé de l'empire perse. La ville de Tagrit sur le Tigre lui était restée fidèle. On a vu plus haut [2] que la prédication de Siméon de Beit Aršam avait obtenu un succès réel, quoique éphémère. Nous avons également raconté les efforts que tenta, dans le même sens, à l'instigation de Jacques Baradée, l'évêque Aḥudemmeh. Le supplice de ce prélat eut lieu le 2 août 575, dans les circonstances que nous avons indiquées [3], et la persécution qui suivit empêcha les Jacobites de lui choisir un successeur avant la mort de Chosrau Anošarwan. En 579, ils élirent un certain Qamišoʿ, « docteur de la nouvelle église édifiée aux

1. *Ibid.*
2. Cf. ci-dessus, ch. VI, p. 157.
3. Ch. VII, p. 198.

orthodoxes près du palais royal », ainsi que s'exprime Barhébraeus[1].

Il ordonna des évêques là où le besoin s'en fit sentir, « car, dit le même auteur, en ce temps-là, les orthodoxes étaient rares ». Nous ignorons malheureusement le nom des sièges nouvellement créés. Il se peut bien que la plupart des prélats, d'ailleurs peu nombreux sans doute, aient été des évêques régionnaires sans résidence fixe. A part la métropole de Tagrit, nous ne connaissons de façon certaine, pour cette époque, que l'évêché dont le titulaire résidait au célèbre monastère de Mar Mattaï[2]. L'origine de ce monastère est rattachée par la légende à l'apostolat d'un certain Mattaï qui convertit le martyr Behnam et sa sœur, au temps de Julien l'Apostat[3]. A l'époque que nous étudions, l'évêque de ce grand diocèse, ordonné par Qamišoʿ, se nommait Ṭubana.

De Tagrit et de Mar Mattaï les missionnaires monophysites rayonnaient dans toutes les directions. Ils comptaient déjà de nombreux adeptes parmi les Arabes Scénites, mais ils ne réussirent pas à convertir Nuʿman à leur doctrine. Dans le Nord leur activité fut plus féconde encore. L'Adiabène et le Beit ʿArbayē devinrent un foyer intense de propagande antinestorienne, surtout après que le moine Maruta eut pris la direction de ce mouvement[4]. L'Arménie, toute dévouée au

1. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, II, col. 101.
2. *Op. cit.*, col. 103.
3. Hoffmann, *Auszüge*, p. 17 et suiv.
4. Maruta, originaire de Šuzaq, bourg du Beit Nuhadra, s'exerça aux vertus monastiques dans les couvents de ce pays. Puis il alla en Syrie pour y compléter ses études, et séjourna dans divers monastères aux environs de Callinique et d'Édesse. Enfin il rentra en Perse vers 605 et se fixa à Mar Mattaï d'où il rayonna dans toute la vallée du Tigre. Vers 612, il se rendit à Tagrit, puis à la Porte Royale, où il s'insinua fort avant dans la confiance du métropolite jacobite Samuel et du drustbed Gabriel. Il fit aux Nestoriens une guerre acharnée et composa

monophysisme, le mont Izla, peuplé d'ardents Jacobites, alimentaient par un apport continu les forces de l'hérésie dans les régions limitrophes.

Il fallut que les Nestoriens se préoccupassent de cette situation. Fort heureusement pour eux, le voisinage de l'École de Nisibe leur permit d'organiser solidement la défense religieuse. « Dans chacun de leurs bourgs, pour ainsi dire, ils avaient pris soin de fonder des écoles, » dit le biographe de Maruta [1]. Ils avaient aussi composé des cantiques qu'ils faisaient répéter à tous leurs disciples. Mais les monophysites se piquèrent d'émulation et « se mirent à fonder de belles écoles, premièrement dans la région de Beit Nuhadra », ainsi que de nombreux monastères.

Telle était, cependant, la puissance de l'Église nestorienne qu'ils fussent difficilement parvenus à l'entamer, s'ils n'avaient gagné à leur cause le puissant concours d'un dignitaire de la cour dont le nom domine toute cette période de l'histoire ecclésiastique, Gabriel de Šiggar, drustbed ou archiâtre de Chosrau II. Les médecins furent toujours et partout influents auprès des monarques orientaux, et des rois Sassanides en particulier. Mais Gabriel semble avoir joui d'un crédit extraordinaire. Il le devait, paraît-il, à une heureuse saignée à la suite de laquelle la favorite Širin, jusque-là stérile, avait donné naissance à un fils, nommé Merdanšah [2]. D'après les sources grecques [3], Chosrau

plusieurs ouvrages pour réfuter leur doctrine. Nous verrons plus loin qu'il fut désigné en 628/9 comme chef suprême des monophysites persans. BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl.*, col. 111. *Vita Marutae* (inédite). C'est la Vie de ce personnage écrite par son successeur Denḥa. British Mus., ms. Add. 12.172. La photographie m'en a été obligeamment communiquée par M. Nau.

1. *Vita Marutae*, p. 199, v. b.
2. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 18.
3. Citées dans GUIDI, *Chron.;* trad. NOELDEKE, p. 13, n. 3.

attribua cette miraculeuse guérison à l'intervention du martyr Sergius, pour lequel, nous l'avons dit plus haut, il professait une dévotion spéciale[1].

L'habile médecin mit son influence au service du parti jacobite. Il paraît qu'il avait appartenu dès son enfance à cette Église. L'hypothèse est assez vraisemblable, car Šiggar était un centre monophysite. Mais il se convertit d'assez bonne heure au nestorianisme, sans doute en vue de son mariage avec une néophyte de grande race, ou encore pour plaire à la cour, où le dyophysisme était considéré comme la religion officielle des chrétiens persans[2]. Pourquoi abandonna-t-il les Nestoriens pour se ranger de nouveau parmi leurs adversaires ? Ce point d'histoire demeure obscur.

Les monophysites, à ma connaissance du moins, se contentent de mentionner le fait sans en rechercher les causes [3]. Les Nestoriens sont, comme on peut le penser, très partiaux. L'anonyme de Guidi allègue, cependant, de la conversion du drustbed un motif très plausible : Gabriel aurait répudié sa femme légitime et pris deux femmes païennes « dont il usait à la manière païenne[4] ». Le catholicos Sabrišoʿ lui aurait rappelé les prescriptions canoniques, et, comme Gabriel ne tenait aucun compte de ses avis, il l'aurait excommunié. Par esprit de vengeance, le médecin se serait retourné vers ses anciens coreligionnaires[5].

1. Comme le remarque justement M. Noeldeke (*loc. cit.*), les deux renseignements peuvent très bien s'accorder. Gabriel se donnait seulement pour l'intermédiaire visible du martyr syrien.

2. Hoffmann, *Auszüge*, p. 118-120.

3. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, II, col. 109.

4. Guidi, *Chron. anon.*, p. 18.

5. Il n'est pas toutefois nécessaire d'admettre, avec les Nestoriens, que Gabriel menât une vie de débauche. Sa haute situation à la cour exigeait peut-être qu'il vécût « à la Perse ». On sait que les rois imposèrent plusieurs fois cette condition à qui les approchait (cf. ci-dessus ch. vi, p. 149). Ce que nous connaissons du caractère de Sabrišoʿ est bien

Quoi qu'il en soit, les Jacobites furent moins exigeants ou plus habiles que leurs adversaires et ils ne songèrent qu'à profiter du surcroît inespéré de pouvoir que leur apportait la précieuse adhésion de Gabriel et celle de la favorite Širin qui en fut la conséquence[1].

Le drustbed se borna d'abord à faire donner par Chosrau au catholicos Sabrišo' l'ordre de lever l'excommunication qui pesait sur lui. Le vieux patriarche refusa d'y consentir, et la mort vint opportunément le délivrer de ce souci[2].

La vacance du siège ne fut pas longue. Dès que Chosrau, après la prise de Dara, fut revenu dans ses États, il permit la convocation d'un synode général pour nommer un catholicos. Si nous comprenons bien le protocole de ce synode, la promptitude du roi surprit agréablement les évêques[3]. « Il a fait pour nous des choses admirables, et qui n'ont jamais eu de pareilles. Il commanda... que les évêques de tous les diocèses qui sont éloignés viendraient sur les bêtes du Roi, avec honneur, et aux frais du royaume, à la vénérable Porte du Roi des Rois; et il a pris soin que ceux qui sont près parviennent promptement à la Porte, pour y choisir le chef et le gouverneur de l'É-

conforme avec la décision qu'il prit, préférant l'observance des saints canons aux avantages qu'il pouvait retirer de l'appui de Gabriel. Enfin la conversion de ce dernier au monophysisme devient très compréhensible, si l'on admet que le drustbed ne s'était fait nestorien que pour des raisons politiques ou utilitaires.

1. La conversion de cette reine est plus surprenante. Née à Prat de Maišan (Guidi, *Chron. anon.*, p. 20), dans un pays tout nestorien, elle avait donné des marques de fidélité à sa foi, en particulier lors de l'élection de Sabrišo' (V. p. 209). On peut croire que cette fidélité était superficielle; quand le médecin à qui elle devait tant la pressa de le seconder dans sa lutte contre l'Église établie, elle ne dut pas hésiter longtemps, et ne comprit peut-être pas la portée de ses intrigues. On n'était pas grand clerc en théologie dans le sérail du Roi des Rois.

2. Guidi, *Chron. anon.*, p. 19.

3. *Syn. orient.*, p. 471 et suiv.

glise catholique. » Au mois d'avril 605, on choisit, « sur l'ordre de Sa Majesté, le vénérable, saint, excellent par sa science éclairée et ses œuvres glorieuses et divines, Grégoire, docteur et interprète des Livres saints ».

La nomination de ce Grégoire, originaire de Tell Besmē, disciple d'un docteur nommé Išoʿ et professeur à l'École de Séleucie, était, on le voit, imposée aux Pères. Le peuple, les évêques et le roi lui-même, d'après tous les annalistes [1], auraient préféré Grégoire de Kaškar, l'évêque de Nisibe, dont nous avons dit plus haut l'insuccès. Mais les monophysites et les Ḥenaniens redoutaient l'activité et l'énergie d'un tel adversaire, qui, sur le trône patriarcal, se souviendrait sans doute des avanies subies par le métropolitain. Ne pouvant faire élire un candidat de leur opinion, ils se contentèrent d'éliminer leur plus irréconciliable ennemi, grâce à l'intervention de la reine Širin. Celle-ci proposa et fit adopter par Chosrau la candidature du docteur de Séleucie, originaire, comme elle, de la Mésène [2].

Le nouveau catholicos fit renouveler par son concile les anathèmes déjà portés du temps de Sabrišoʿ [3]. On affirma une fois de plus l'autorité canonique de l'exégèse de Théodore de Mopsueste, en se référant au synode tenu à Beit Lapaṭ en avril 484 par Barṣauma et Nanaï de Prat. Le zèle orthodoxe des Pères les porta également à rendre obligatoires trois hymnes [4]

1. Guidi, *Chron. anon.*, p. 20. ʿAmr, p. 30; Mare, p. 52. D'après ces deux annalistes Sabrišoʿ aurait souhaité avoir pour successeur Barḥadbešabba, moine du couvent qu'il avait fondé au mont Šaʿran. Thomas de Marga, *Hist. monast.*, éd. Budge, II, p. 85-90 et p. 85, n. 1. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, II, col. 107.

2. Suivant Mare (*loc. cit.*), le roi ne s'aperçut pas tout d'abord de la substitution de Grégoire de Prat à Grégoire de Kaškar. Quand il en fut informé, il s'en montra très irrité.

3. *Syn. orient.*, p. 474 et suiv.

4. *Syn. orient.*, p. 477.

où la doctrine nestorienne était nettement exprimée, et à frapper d'anathème les moines qui ne les accepteraient pas et les évêques qui hésiteraient à excommunier les réfractaires. Enfin de nouvelles condamnations furent décernées contre les moines et les moniales gyrovagues, atteignant ainsi les Meṣalliens, et, derrière eux, les monophysites.

Les principaux signataires de ce concile sont les métropolitains Joseph de Prat, Jonadab d'Arbel, Boktišo' de Beit Garmaï et vingt-six autres évêques dont trois sont connus d'ailleurs : Théodore de Kaškar, Barḥadbešabba de Ḥolwan, écrivain distingué [1], et Gabriel de Nhar Gûl qui joua un rôle important comme controversiste [2].

Grégoire de Prat tint la conduite qu'on pouvait attendre d'un prélat courtisan. Les quatre années de son principat furent désastreuses pour l'Église de Perse. Son avarice demeura légendaire. Thomas de Marga raconte [3] qu'on faisait circuler une caricature qui représentait le catholicos palpant une poule pour savoir si elle était grasse. Autour de lui étaient rangés les évêques dans une attitude indescriptible.

Il ne jouit pas longtemps du fruit de ses rapines, et, quand il mourut, en 609 [4], le trésor royal confisqua ses richesses [5].

Chosrau ne permit pas qu'on lui donnât de successeur [6]. On voit quel progrès avait fait, en quatre ans, le

1. Cet évêque est peut-être celui que Sabrišo' avait désigné pour lui succéder. V. p. 222, n. 1.

2. *Syn. orient.*, p. 478, et la note 2.

3. *Hist. monastica*, l. I, ch. XXV; éd. Budge, II, p. 88. BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl.*, II, p. 107.

4. Plus exactement, entre octobre 608 et 609. *Syn. orient.*, p. 472, n. 1.

5. THOMAS DE MARGA, *Hist. monast.*, l. I, ch. XXVI; éd. Budge, II, p. 89.

6. BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl.*, II, col. 109. L'archidiacre Maraba, « homme vertueux et sage », administra l'Église de Séleucie (GUIDI, *Chron. anon.*, p. 20. MARE, p. 54; 'AMR, p. 30).

parti monophysite. En 605, Gabriel ne pouvait qu'empêcher la nomination d'un adversaire ; en 609, il privait de chef l'Église orthodoxe et se flattait, sans doute, de lui imposer quelque jour un catholicos jacobite.

Le zèle imprudent de quelques prélats nestoriens avait servi les menées de leurs rivaux. Un rad ayant détruit l'église de Šiarzûr, l'évêque Nathaniel s'insurgea contre lui, ameuta les chrétiens et le fit chasser du district. Le rad se plaignit à Chosrau et lui dit : « Tu combats pour des chrétiens — il entendait par là le jeune fils de Maurice — et moi je suis chassé par eux ». Chosrau fit emprisonner l'évêque, sans autre enquête, probablement à l'issue du synode de 605, et, après une détention de six ans, le fit crucifier[1].

Au même moment, Jonadab, métropolitain d'Adiabène, parvint, nous ne savons comment, à se procurer une lettre du roi lui donnant tout pouvoir sur la région montagneuse où les moines jacobites avaient élu domicile, et en particulier sur le fameux cloître de Mar Mattaï[2]. On imagine facilement dans quel sens se serait exercée l'autorité de Jonadab. Mais Gabriel veillait : il fit avorter le projet. Lui-même se donna la satisfaction d'user de représailles. Il confisqua aux Nestoriens le cloître de Mar Pethion[3] et celui de Širin dans le voisinage de Ḥolwan.

Les évêques dyophysites, jugeant que la situation s'aggravait de plus en plus, résolurent de tenter, en 612, une dernière et plus solennelle démarche auprès du roi pour obtenir la permission de se choisir un chef suprême. Si mauvaises étaient les dispositions de la

1. Guidi, *Chron. anon.*, p. 19.
2. Guidi, *Chron. anon.*, p. 20. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, II, col. 111.
3. Probablement celui de Ḥolwan. Cf. Noeldeke, *Chronique de Guidi*, trad., p. 19, n. 6.

cour qu'ils n'osèrent s'y présenter sans avoir auparavant reconnu le terrain.

Ils chargèrent de ce soin un moine du couvent fondé par Abraham de Kaškar [1] († 586) sur le mont Izla, et dirigé présentement par son successeur Dadišo'[2]. Ce religieux était le fils d'un haut fonctionnaire du royaume et se nommait Mihramgušnasp[3]. Instruit et baptisé, puis ordonné prêtre par Simon de Ḥira, il prit le nom de Georges. Sa sœur Hazarowaï fut convertie un peu plus tard et baptisée par le catholicos Sabrišo'. Elle reçut le nom de Marie. Tous deux résolurent de mener la vie cénobitique, et auparavant firent un pèlerinage à la sainte montagne d'Izla. Ils redescendirent à Nisibe, et tandis que Marie s'y enfermait dans un cloître, Georges étudia à la célèbre École de cette ville. Sur les conseils de l'archimandrite Dadišo', il s'attacha fermement à la plus rigoureuse orthodoxie et combattit les Ḥenaniens.

L'évêque de Ḥira, Simon, vint à passer par Nisibe, se rendant à Constantinople; Georges partit avec lui. Quand ils furent de retour, Georges accomplit son vœu et fit profession au Grand Monastère.

C'est là que vint le trouver une lettre collective des évêques, le suppliant de les aider de ses lumières et de mettre au service de la cause orthodoxe les relations que sa haute naissance lui assurait à la cour. Il accepta cette mission et partit, accompagné des prêtres André et Michel, et de deux diacres. Arrivé à la rési-

1. V. ch. XI, p. 316. THOMAS DE MARGA, *Hist. monast.*, éd. Budge, II, p. 37 et suiv.

2. *Hist. monast.*, éd. Budge, II, p. 42.

3. « Histoire de notre père illustre et très saint Mar Georges, prêtre, moine, confesseur (converti) et martyr, composée par saint Rabban Mar Babaï archimandrite du mont Izla. » HOFFMANN, *Auszüge*, p. 91 et suiv. BEDJAN, *Histoire de Mar Jabalaha*, etc., p. 416 et suiv. Un important fragment de cette passion a été traduit dans *Syn. orient.*, p. 625-634.

dence royale, il se mit en rapport avec les prélats qui l'avaient mandé. Puis, par l'intermédiaire d'un dignitaire nommé Farrukhan[1], il fit pressentir le monarque pour savoir s'il accepterait qu'on lui présentât la supplique des évêques. Le roi, sous l'influence de Gabriel et de Širin, fit répondre aux Nestoriens que, avant d'obtenir la permission de se choisir un chef, ils devraient prouver leur orthodoxie.

La suite de l'histoire est moins claire. D'après Babaï [2], Farrukhan aurait proposé une discussion publique; d'après d'autres auteurs, notamment la *Chronique* de Guidi[3], c'est Gabriel qui aurait défié les Nestoriens comme en un combat singulier. Ceux-ci auraient accepté la rencontre proposée et, « comme il n'y avait pas de catholicos », désigné comme champions les métropolitains d'Adiabène et de Beit Garmaï, Jonadab et Šubḥa-le-Maran, le moine Georges et les évêques de Nhar Gûl et Tell Paḥḥarē. Georges et Ḥenanišoʿ furent chargés par les évêques de dresser une profession de foi (612).

Cette apologie nous a été fort heureusement conservée dans le *Synodicon*[4]. Elle débute par un préambule qui ne laisse pas que d'étonner ceux-là mêmes qui sont accoutumés à la servilité orientale : « Quand nous nous comparons avec tous les hommes depuis Adam jusqu'au dernier, nous nous estimons heureux de vivre sous l'admirable puissance de votre empire ».

Les suppliants louent ensuite le zèle de ce roi « bon et bienfaisant », qui s'occupe non seulement de la vie corporelle, mais encore de la vie spirituelle de ses su-

1. Tabari, p. 292 et 299.
2. *Passion de Georges* : Hoffmann, *Auszüge*, p. 107 et suiv.
3. *Chron. anon.*, p. 20.
4. P. 580 et suiv.

jets, et cherche à discerner quelle croyance est la vraie. Suit une exposition ample et détaillée de la foi nestorienne[1]. Elle se termine par quelques paroles qui, très habilement, rappellent que cette foi est, pour ainsi dire, la foi nationale des chrétiens persans, tandis que les doctrines sévériennes ou théopaschites sont d'importation romaine. Les auteurs expriment l'espoir que Chosrau, vainqueur des Romains, anéantira l'hérésie romaine.

Vient ensuite la très humble et très humiliée supplique des évêques[2] : « Depuis nombre d'années, nous n'avons plus de chef suprême et l'Église souffre de grands dommages... Ne considérez pas notre indignité, mais bien votre miséricorde accoutumée, accordez-nous un chef suprême, et à jamais nous rendrons grâce à Votre glorieuse Majesté ». Ce n'était pas tout. Le roi avait proposé trois questions qu'il supposait embarrassantes pour les Nestoriens : 1°) Quelle est la foi qu'ont prêchée les apôtres? — 2°) Qui est Marie, la mère de Dieu ou de l'Homme? — 3°) Y a-t-il eu, avant Nestorius, un docteur qui ait attribué au Christ deux natures et deux hypostases? Si nous ne nous trompons, les deux premières questions avaient été suggérées surtout par les monophysites, la dernière par leurs alliés, les Ḥenaniens. — Les Pères répondirent en six articles où ils réfutent successivement les monophysites, les théopaschites, les théotokistes et ceux qui accusaient les Nestoriens, soit d'introduire un quatrième terme dans la Trinité, soit de « confesser deux Fils », soit de s'être écartés du fondement de la foi enseignée par les Pères. A ce sixième article est annexée une liste de citations, apocryphes pour la plu-

1. *Syn. orient.*, p. 581.
2. *Syn. orient.*, p. 585.

part, attribuées aux Pères les plus orthodoxes : saint Chrysostome, saint Athanase, Amphiloque d'Iconium, saint Ambroise et même saint Cyrille [1].

Chosrau II ne prit aucune décision immédiate, et les choses demeurèrent en l'état. Quand fut venue la saison d'été, le roi se dirigea vers la Médie, et les tenants des deux partis l'y accompagnèrent.

Tout d'abord, un certain temps s'écoula, où personne, à la Porte, ne s'entretint des affaires ecclésiastiques. Mais un incident raviva les disputes [2]. On s'était arrêté auprès du cloître de saint Sergius, l'un de ceux que Širin avait, comme nous l'avons dit plus haut, dédiés au martyr syrien. Les Nestoriens l'avaient primitivement desservi, mais Gabriel le leur avait enlevé pour le donner aux monophysites qui s'en réservaient la jouissance exclusive. Georges et Ḥenanišo' contestèrent la légitimité de ce transfert. Leur zèle les porta à quelque excès de parole, et peut-être à quelques voies de fait [3].

Le rusé Šiggarien saisit l'occasion de triompher définitivement de ses ennemis [4]. Il accusa Šubḥa-le-Maran d'avoir voulu le tuer, et Georges d'être un renégat du magisme. Le résultat était facile à prévoir. L'une et l'autre accusation furent favorablement accueillies et le roi commit un haut dignitaire de la cour, nommé Darmekhan, à l'examen des griefs allégués par Ga-

1. Ces citations rappellent les χρήσεις τῶν Πατέρων en usage parmi les théologiens byzantins.

2. *Passion de Georges* : HOFFMANN, *Auszüge*, p. 107.

3. Sur les conseils de Maruta le monastère de Širin fut enlevé aux dyophysites; jusque-là le drustbed tolérait que les chrétiens, sans distinction de confession, pussent s'y approcher des sacrements. Le métropolite Samuel, qui en 614 avait recueilli la succession de Qamišo' après une vacance de cinq années, et les autres évêques monophysites acceptaient cette situation ambiguë. L'intransigeance de Maruta y mit bon ordre. *Vie de Maruta*, ms. f. 205, r.

4. *Loc. cit.*, et GUIDI, *Chron. anon.*, p. 21.

briel. Nous ignorons le sort qui fut réservé à Šubḥa-le-Maran. Quant à Georges, le roi lui-même se souvint de l'avoir connu avant sa conversion. Loin de nier les faits, Georges se fit gloire de son changement de religion et argumenta contre le rad qui l'interrogeait. Lorsque le roi Chosrau redescendit vers les Villes Royales pour l'hivernage, Georges fut incarcéré dans une forteresse voisine, appelée Akrā de Kōkē. Après huit mois de prison, il fut condamné à être crucifié, et les soldats l'achevèrent à coups de flèches à Séleucie, sur le marché au foin[1]. Son corps, recueilli par ses compagnons, les diacres Gausišo' et Timothée, fut enseveli dans une église dédiée à saint Sergius, à Mabrakta, localité proche de Séleucie[2]. Terrifiés par son exécution, que suivit de près le supplice de quelques autres martyrs, les évêques ne songèrent plus à solliciter d'un prince aussi mal disposé la permission de se choisir un catholicos.

Puisque le gouvernement de l'Église nestorienne ne pouvait être confié à un chef unique, chaque métropolitain prit la responsabilité de son éparchie, et la direction de l'Église de Séleucie incomba à l'archidiacre Maraba, « homme plein de vertu et de sagesse[3] ». Dans les provinces du Nord, un moine d'Izla, supérieur du Grand Monastère d'Abraham, joua un rôle prépondérant. Babaï[4], que la reconnaissance de l'Église

1. Le 14 kanun II de l'an 926, 25e année de Chosrau : 14 janvier 615.

2. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 21. M. Hoffmann, *Auszüge*, n. 1031, remarque qu'il ne faut pas confondre ce martyrium de saint Sergius, situé non loin des rives du Tigre, avec celui dont il était question plus haut, qui se trouvait près de Ḥolwan, dans les montagnes de Médie.

3. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 20. MARE, p. 54. 'AMR, p. 30.

4. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 21. THOMAS DE MARGA, *Hist. monast.*, l. I, ch. VII, XI, XXVII-XXX, XXXV; éd. BUDGE, II, p. 46 et suiv., 90 et suiv., 116, et n. 3. *Bibl. orient.*, t. III, p. 88-97. HOFFMANN, *Auszüge* p. 117-120. Il était originaire de Beit 'Ainātā, dans le district de Beit-Zabdē. V. BUDGE, *op. cit*, II, p. 46, n. 5.

persane a surnommé le Grand, rendit aux Nestoriens d'inappréciables services. Sans autre titre officiel que celui d'inspecteur des monastères que lui avait conféré la confiance des métropolitains du Nord : Jonadab d'Adiabène, Cyriaque de Nisibe et Gabriel de Karka, le successeur de Šubḥa-le-Maran, Babaï parcourut tout le pays, soutenant les courages, affermissant les énergies défaillantes.

Il fut, par-dessus tout, le gardien vigilant de l'orthodoxie, recherchant les hérétiques jusque dans les couvents les plus éloignés et s'opposant de toutes ses forces à leur propagande sournoise dans les environs de Mar Mattaï, de Beit Nuhadra et d'Arbel.

Pour combattre les Ḥenaniens, les Meṣalliens et les Monophysites, il s'appuya plus d'une fois sur les officiers chrétiens de la Porte Royale, avec qui il entretenait d'étroites relations. Son autorité semble avoir été incontestée parmi ses coreligionnaires. Toutefois, l'anonyme de Guidi [1] nous a transmis le souvenir de disputes qui auraient eu lieu entre Babaï le Grand et un autre Babaï dit le Petit. Mais le renseignement est trop laconique pour qu'il nous soit possible d'en apprécier la portée. Quoi qu'il en soit, les écrits de l'archimandrite d'Izla [2] contribuèrent par leur large diffusion au triomphe de la dogmatique officielle.

Gabriel mourut peu de temps après le supplice de Georges, et les Nestoriens virent leur situation s'améliorer quelque peu.

En effet, à partir de cette époque un personnage très zélé pour le Nestorianisme, Yazdîn [3], grand argen-

1. P. 21.
2. Duval, *Litt. syriaque*, p. 221-2, et *Bibl. orient.*, III, p. 114.
3. Cf. Tabari, p. 357, n. 4; et 383, n. 3. *Hist. monast.*, éd. Budge, II, p. 81, n. 4. *Bibl. orient.*, I, p. 392. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, col. 71.

tier du royaume, exerça pendant quelques années une influence prépondérante à la cour de Chosrau. Ce personnage se rattachait par ses ancêtres au célèbre martyr Pethion. Il était originaire de Karka de Beit Slokh où sa famille possédait d'immenses propriétés. Le roi lui avait affermé la recette générale de la dîme, et les annalistes nous le montrent marchant à la suite des armées persanes pour régler le pillage et fixer les contributions de guerre. L'Anonyme de Guidi[1] prétend que Yazdîn versait chaque matin au trésor royal mille pièces d'or.

Il ne manquait aucune occasion de relever, par des cadeaux ingénieux, la monotonie de son tribut journalier. Lors de la reddition d'Alexandrie (614), il fit forger des clefs d'or, sur le modèle de celles que les Égyptiens venaient de lui remettre, et les offrit à Chosrau. Il ne négligeait pas non plus, comme bien on pense, le souci de sa fortune personnelle, qu'il alimentait, à la mode orientale, par des réquisitions arbitraires. Après l'incendie de Jérusalem, que les Juifs avaient, dit-on, conseillé aux Perses, Yazdîn confisqua leurs richesses, sans doute pour venger les chrétiens[2].

Mais le Roi des Rois ne s'inquiétait pas de ces concussions. Ses guerres avec Rome lui coûtaient fort cher, et nul concours ne lui était plus précieux que celui du fermier général. Ainsi s'explique le crédit considérable que Yazdîn mit au service de ses coreligionnaires. Il fut, toutefois, impuissant à leur obtenir du monarque l'autorisation d'élire un catholicos. Le siège de Séleucie demeura vacant depuis la mort de Grégoire (609) jusqu'à celle de Chosrau II (628).

1. P. 23.
2. *Ibid.*

§ 3. — L'invasion des Perses dans l'Empire byzantin ; Revanche d'Héraclius. Chosrau I persécute tous les chrétiens. Sa mort.

Dans la dernière année du pontificat de Sabrišoʿ (604), Chosrau II avait déclaré la guerre aux Romains, pour venger, disait-il, l'empereur Maurice mis à mort par l'usurpateur Phocas. Sous couleur de rendre au jeune fils du basileus, Théodose, les services qu'il avait reçus de son père, il le fit couronner par le catholicos [1], à la manière byzantine, et, sans se borner à cette manifestation platonique, il l'appuya d'une armée d'invasion. Ce fut le signal d'une lutte gigantesque qui, pendant plus de vingt années, mit aux prises les deux empires rivaux.

Elle s'ouvrit par le siège et la prise de Dara [2]. La perte de cette grande place de guerre laissait à la merci des envahisseurs perses la Mésopotamie, la Syrie et la Palestine. En 609, Édesse, jusque-là inviolée, fut enlevée d'assaut.

La mort de Phocas et l'avènement d'Héraclius ne suspendirent pas les hostilités. En 611, les armées persanes campèrent à Césarée de Cappadoce, en 613 à Damas, enfin, pendant l'été de 614, conduites par leur général Šahrbarāz, elles entrèrent par la brèche dans Jérusalem et la livrèrent au pillage [3]. Le patriarche Zacharie, les notables de la ville furent emmenés en captivité. Mais ce qui blessa plus profondément les consciences chrétiennes, ce fut l'incendie de la basilique de

1. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 19.
2. GUIDI, *Chron. anon.*, trad. NOELDEKE, p. 17, n. 2.
3. GUIDI, *Chron. anon.*, trad. NOELDEKE, p. 24, n. 4. TABARI, p. 291 et 292, n. 2.

l'Anastasis, et surtout l'enlèvement de la Vraie Croix.

L'anonyme de Guidi [1] nous apprend que cette insigne relique fut sauvée de la destruction par le dévouement éclairé du banquier Yazdîn, grand argentier du roi. Mais elle fut bientôt ravie aux chrétiens, et alla rejoindre les autres pièces du butin dans un trésor que Chosrau fit aménager pour mettre en sûreté les richesses incalculables amassées au cours de cette énorme razzia [2]. Alexandrie, grâce à la ruse d'un chrétien de Qaṭar, tomba entre les mains des généraux de Chosrau [3]; et, comme au temps de Cambyse, les armées persanes campèrent sur les rives du Nil.

Les campagnes suivantes menèrent les soldats du Roi des Rois jusqu'aux rives de l'Hellespont [4]. Un effort suprême, combiné avec une invasion des Avares, allait anéantir l'empire romain d'Orient. L'énergie et l'habileté d'Héraclius surent parer au danger imminent. Il porta hardiment la guerre au cœur de l'Arménie persane.

Surprises par cette attaque imprévue, les armées de Chosrau évacuèrent l'Anatolie. Au printemps suivant, nouvelle incursion d'Héraclius, pareillement couronnée de succès. Enfin, en 627 et 628, les Byzantins frappèrent des coups décisifs [5]. Ils entrèrent résolument dans la vallée du Tigre, occupèrent l'Adiabène et le Beit Garmaï, puis s'emparèrent de Dastgerd [6], la résidence favorite du monarque.

1. P. 22.
2. Cf. Guidi, *Chron. anon.*, trad. Noeldeke, p. 25, n. 1.
3. Guidi, *Chron. anon.*, *loc. sup. cit.*
4. Tabari, p. 292, n. 3.
5. A cette campagne se rattache le supplice du martyr saint Anastase, ancien soldat persan, converti au christianisme au cours de l'expédition de Syrie. *Acta SS.*, 26 janvier. Il fut mis à mo le 22 décembre 627.
6. Tabari, p. 295, n. 1; 296, n. 1.

Tant que les armées persanes avaient été victorieuses des Romains, Chosrau avait observé vis-à-vis des chrétiens une neutralité assez malveillante. Mais quand les soldats d'Héraclius, recrutés avec l'or des Églises byzantines, envahirent le domaine des Sassanides, son attitude se modifia et fit place à une hostilité déclarée.

Monophysites et Nestoriens furent également molestés [1]. Maruta dut quitter Tagrit et se réfugier dans les grottes de Rabban Šabur près d'ʿAqōla [2]. Il ne reparut qu'après la mort de Chosrau et l'avènement de son fils. Yazdîn lui-même fut saisi et supplicié par ordre du monarque. Conspirait-il avec les Romains, ou Chosrau souhaita-t-il simplement s'approprier les richesses du fermier général? L'une et l'autre hypothèse sont également plausibles.

Après sa mort, ses biens furent confisqués, et sa

1. C'est vers ce même temps que le martyr Išoʿsabran fut mis à mort après quinze ans de détention, sur les limites du Beit Garmaï et du pays de Belešfar, c'est-à-dire non loin d'une des résidences d'été de Chosrau. Ce martyr était un converti. Avant le baptême, il s'appelait Maḥanuš. Dès que les parents de Maḥanuš apprirent qu'il s'était fait chrétien, ils le poursuivirent en justice, dans le désir de s'approprier ses biens. Le juge le fit emprisonner à Ḥazza près d'Arbel, en attendant la sentence que devait sans doute prononcer une juridiction supérieure. Mais Yazdîn étant venu à Ḥazza intervint auprès des autorités, bien qu'il eût pu agir de lui-même, et le fit délivrer. Išoʿsabran s'exerça dès lors aux vertus monastiques. Il fut dénoncé de nouveau, vers 605, auprès du rad de Ḥazza, puis conduit en prison où il demeura quinze années, pendant lesquelles il fut visité par de nombreux chrétiens qu'il exhortait à la vie parfaite. En 619/20, la trentième année de Chosrau, il fut tiré de sa prison pour être conduit à la Porte avec plusieurs personnages du Beit Garmaï et crucifié. Yazdîn n'avait rien pu ou rien voulu faire pour le sauver cette fois. (*Vie de Jésusabran*, J.-B. CHABOT, Paris, 1896, préface.)

2. *Vie de Maruta*, p. 205. V. BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl*, col. 111. Les Nestoriens et les Monophysites sont d'accord pour affirmer que la mort de Chosrau II fut un événement heureux pour les chrétiens; GUIDI, *Chron. anon.*, p. 25; — MARE, p. 54; — ʿAMR, p. 30; — BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl.*, col. 117.

femme soumise à la torture pour révéler les trésors qu'on la soupçonnait de dissimuler [1]. Cet acte de tyrannie coûta cher au vieux monarque. Šamṭa et Nēhormizd [2], fils de l'argentier [3], se voyant privés de leur fortune et craignant pour leur vie, levèrent l'étendard de la révolte, proclamèrent la déchéance de Chosrau et l'avènement de son fils Šērōē (Qawad II). Abandonné de tous ses nobles qu'il s'était aliénés par ses exactions et ses cruautés, Chosrau quitta précipitamment sa résidence [4] et chercha son salut dans la fuite. Il était trop tard. Les émissaires des conjurés le rejoignirent bientôt, se saisirent de lui et l'enfermèrent dans la demeure d'un homme nommé Mârašpend, où on ne lui donnait comme nourriture qu'un peu de pain pour l'empêcher de succomber [5].

Cette vengeance ne suffit pas aux fils de Yazdîn. Ils arrachèrent à Šērōē l'autorisation de tuer le monarque déchu. Ils pénètrèrent dans le lieu où était détenu Chosrau. Šamṭa tira son épée pour frapper. Chosrau, fondant en larmes, lui dit : « En quoi ai-je péché contre toi pour que tu veuilles me tuer? » Ému de pitié, Šamṭa recula, mais Nēhormizd, n'écoutant que sa colère, s'avança à son tour et, brandissant une hache, mit à mort le meurtrier de son père. Telle fut la fin de ce prince dont les armées avaient, pour un instant, reconquis le domaine immense des vieux Achéménides.

Les fils de Yazdîn voulurent pousser plus loin leurs avantages [6]. Se coalisant avec les grands du royaume,

1. Guidi, *Chron. anon.*, p. 25.
2. Appelé aussi Kurṭa.
3. Thomas de Marga, *Hist. monastica*, l. I, ch. xxv; éd. Budge, II, p. 81, cf. p. 112-116. Tabari, p. 357, n. 3; 383, n. 3.
4. Tabari, p. 352 et suiv.
5. Guidi, *Chron. anon.*, p. 24. Tabari, p. 356 et suiv.
6. Guidi, *Chron. anon.*, p. 25.

ils tuèrent tous les fils de Chosrau, et, parmi eux, Merdanšah, le fils de Širin, la reine monophysite. Peut-être avaient-ils conçu de plus hautes ambitions, et songeaient-ils, comme on les en accusa auprès de Šērōē, à fonder une dynastie royale. La présence des armées byzantines les encourageait sans doute à poursuivre ce but. Héraclius eût été fort heureux, on n'en doute pas, de voir monter sur le trône des Sassanides un prince chrétien, nécessairement vassal ou protégé des Romains.

Šērōē ne laissa pas à l'orage qui le menaçait le temps de se former. Il se saisit de Šamṭa. Celui-ci réussit à s'enfuir et se réfugia à Ḥira. Le temps n'était plus où cette ville arabe, à demi indépendante, pouvait assurer aux ennemis du Roi des Rois un asile inviolable[1]. Šērōē atteignit son adversaire, lui fit couper la main droite et le jeta dans un cachot[2], ainsi que son frère Nēhormizd.

§ 4. — L'avènement d'Išo'yahb II (628). L'organisation de l'Église jacobite en Perse. Chute de l'empire des Sassanides.

Les victoires d'Héraclius et la fin tragique de Chosrau II eurent, pour les chrétiens de Perse, de très heureuses conséquences[2]. Šērōē leur rendit une complète liberté autant par reconnaissance personnelle que par crainte des Romains, et les traita même avec faveur.

1. Sur la suppression du royaume arabe de Ḥira, et ses conséquences funestes pour l'Empire des Sassanides, voir GUIDI, *Chron. anon.*, p. 18, et trad. NOELDEKE, p. 13 et suiv.; p. 15, n. 2. TABARI, p. 325 et suiv.; p. 329, n. 2 et 332, n. 1. MÜLLER, *Der Islam in Morgen- und Abendland*, I, p. 21-23.
2. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 25.

Les Nestoriens procédèrent à l'élection d'un catholicos. Babaï le Grand était présent à ce concile[1]. Les évêques, au dire de Thomas de Marga[2], le supplièrent d'accepter le catholicat. Babaï refusa cette lourde charge, préférant, dit son panégyriste, achever sa vie dans une cellule de son monastère. Les Pères choisirent donc un des leurs, Išoʿyahb de Gdala, évêque de Balad[3] (628).

Ce prélat s'était fait connaître, dans sa jeunesse, pour son zèle en faveur de l'orthodoxie. Il avait quitté l'École de Nisibe plutôt que de pactiser avec les partisans de Ḥenana et avait composé un ouvrage pour réfuter le célèbre professeur. Cette courageuse attitude lui avait valu le siège de Balad, bien qu'il fût marié, dit l'Anonyme de Guidi[4], marquant ainsi qu'à cette époque, l'Église nestorienne n'élevait guère que des célibataires aux prélatures ecclésiastiques.

Son premier acte fut de témoigner à Babaï le respect et la reconnaissance que professaient à son endroit les prélats orthodoxes. A la tête d'un certain nombre d'évêques, il tint à le reconduire jusqu'au couvent d'Izla où le vieux lutteur acheva sa vie dans les exercices de l'ascèse monastique. Un apologue, rapporté par Thomas de Marga[5], exprime bien, sous de gracieux symboles, le rôle important que joua Babaï dans l'Église nestorienne, en des temps difficiles. « Quand les Pères se furent salués mutuelle-

1. Il n'est plus question de l'archidiacre Maraba. Il était sans doute mort à cette date.

2. *Hist. monast.*, l. I, ch. xxxv; éd. Budge, p. 116.

3. Guidi, *Chron. anon.*, p. 25; trad. Noeldeke, p. 30, n. 5 et 34, n. 8. Mare, p. 54; ʿAmr, p. 30. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, col. 113 et suiv. *Bibl. orient.*, l. III, p. 105 et suiv. Cf. *Hist. monast.*, éd. Budge, II, p. 61, n. 3 et 123, n. 4, et R. Duval, *Litt. syriaque*, p. 89 et 371. Il régna 19 ans : 628-647.

4. Guidi, *Chron. anon.*, *loc. cit.*

5. *Hist. monastica*, l. I, ch. xxxv; éd. Budge, t. II, p. 115 et 116.

ment et mis en route pour s'éloigner, aussitôt apparut à Mar Babaï un saint ange de Dieu sous l'apparence d'un conducteur de char [1], portant un glaive de feu et monté sur un cheval blanc. Se tenant dans la cour de sa cellule, il lui dit : Puisque tu as refusé le patriarcat et qu'on en a choisi un autre, permets-moi d'aller le trouver. Mar Babaï lui dit : Qui es-tu? Il lui dit : Je suis l'ange à qui le Dieu tout-puissant a commandé d'exercer un ministère auprès du trône patriarcal de l'Orient, et, tout le temps que tu remplaçais le catholicos, du premier jour à celui-ci, je ne me suis pas éloigné de toi. Maintenant, je suis obligé d'aller servir celui qui a accepté cette charge. Notre maître lui dit : Si j'avais su que tu étais avec moi, j'aurais coûte que coûte entrepris cette grande œuvre. Va donc en paix et prie pour moi. Et l'ange disparut de la vue de notre maître. »

Nous ne pouvons nous défendre d'apercevoir dans ce document traditionnel quelques traces du regret qu'aurait plus tard manifesté Babaï de ne pas avoir accepté l'honneur suprême qu'on voulait lui déférer. Nous pensons aussi que cette proposition si honorable ne lui fut faite que pour la forme. L'archimandrite d'Izla était un homme très énergique, mais aussi très intransigeant. Aux heures de lutte, ce sont là de précieuses qualités ; quand la paix est conclue avec les ennemis du dehors, ces qualités peuvent se tourner en défauts. Tel, dont le caractère intrépide et absolu a fait face aux plus violents assauts, peut susciter, parmi ses frères, des brouilles et des divisions fort préjudiciables à la prospérité commune. Au reste, Babaï avait assez médiocrement réussi dans la direction de son propre

1. ܗܢܝܘܟܐ, gr. ἡνίοχος.

couvent, comme nous le montrerons plus loin [1]. Nous comprenons que les évêques ne se soient pas souciés d'élargir son champ d'expériences.

Les jacobites, de leur côté, s'organisèrent. Nous avons vu plus haut que Maruta avait dû se retirer dans les déserts entre le Tigre et l'Euphrate, lors de l'invasion des Romains. Un ordre du patriarche monophysite d'Antioche, Athanase le Chamelier, l'appela en Occident, avec les autres évêques de la Perse, pour concerter ensemble les mesures à prendre afin de propager leur doctrine dans le domaine de l'Église nestorienne [2].

Cinq évêques monophysites se rendirent en terre romaine : c'étaient le successeur de Samuel, Christophe, métropolitain, qui résidait au cloître de Mar Mattaï; Georges de Šiggar, Daniel de Beit Nuhadra, Grégoire de Beit Ramman et Iazdpanah de Šiarzur. Ils emmenèrent avec eux trois moines qu'ils jugeaient dignes de l'épiscopat : Maruta, Aitalaha et Aḥa. Ils allèrent trouver Athanase et lui demandèrent d'ordonner des évêques pour la région orientale. Athanase s'y refusa, « à cause du décret du concile de Nicée », dit Barhébraeus. Le patriarche d'Antioche entendait par là réserver l'indépendance de l'Église de Perse. Cette indépendance était sanctionnée par des décrets conciliaires que l'on croyait alors authentiques. De plus, il importait de ne pas priver les Sévériens des avantages nombreux que les Nestoriens

1. Ch. XI. Cf. *Hist. monast.*, l. I, ch. XII, XIII, XIV; éd. Budge, II, p. 59 et suiv.

2. BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl.*, II, col. 119, place cet événement après la conclusion de la paix entre les Perses et les Romains. Il dit que, parmi les ambassadeurs, se trouvait Jean diacre de Beit 'Elaya qui demanda à Šērōē les autorisations nécessaires. Ces détails concordent parfaitement avec la *Vie de Maruta*, écrite par Denḥa, son successeur (f. 206, r.).

avaient retirés de leur autonomie. Nul, à ce moment, ne pouvait soupçonner la chute imminente de l'empire des Sassanides. Et si les jacobites de Perse s'étaient rattachés à un chef suprême résidant en territoire romain, leurs adversaires auraient eu beau jeu de les dénoncer auprès des princes sassanides comme des espions de Byzance; accusation particulièrement spécieuse à cette époque, où les généraux de Chosrau II venaient de déporter en Perse, et spécialement dans le Ségestan et le Khorasan, une foule énorme de monophysites Édesséniens, Syriens, Pales tiniens et Égyptiens.

Les évêques décidèrent aussi de déplacer le siège du métropolitain. Celui-ci, depuis Aḥudemmeh, résidait à Mar Mattaï. On transféra cet honneur à la ville de Tagrit « la Bénie ». Sans doute on voulait ainsi récompenser la fidélité inébranlable de ses habitants à la doctrine monophysite. Mais, de plus, le voisinage de Séleucie permettait d'espérer qu'un jour ou l'autre il serait facile de transporter le siège du grand métropolitain dans la Ville Royale, quand le nestorianisme en aurait été définitivement expulsé. On conserva cependant à l'évêque de Mar Mattaï le titre de métropolitain, mais il n'eut juridiction que sur les environs de Ninive [1].

Le premier grand métropolitain des Jacobites fut Maruta. Il devait cet honneur à son activité infatigable et aux succès qui avaient couronné son apostolat. Il aurait eu sous ses ordres, d'après Barthébraeus, douze évêques dont les sièges furent: 1° Le Beit ʿArbayē; 2° Šiggar; 3° Maʿalta; 4° Arzun; 5° Gômel, dans la haute vallée de Marga; 6° Beit Ramman ou Beit Waziq; 7° Karmē; 8° L'île de Qardu; 9° Beit Nuhadra; 10° Pērōzšabur; 11° Šiarzur; 12° Les Arabes Scénites

1. Barhébraeus, *Chron. eccl.*, col. 121 et suiv.

appelés Taglibi. Plus tard, Maruta aurait créé trois autres évêchés en Ségestan, à Hérat et en Adurbaidjan[1]. Cette liste est beaucoup trop longue pour le VIIe siècle.

Le titre de *mafriano* qui fut plus tard donné aux chefs des monophysites de Perse n'est pas certifié pour notre époque. Išoʿdenaḥ, cité dans Élie de Nisibe, ne le mentionne pas, non plus que la vie de Maruta. Cependant, nous croyons que le grand métropolitain de Tagrit fut honoré de cette épithète, sinon dans les protocoles officiels, du moins dans le langage officieux de l'époque. Denḥa consacre, en effet, d'assez longs développements à montrer comment Tagrit, mise en œuvre par Maruta, devint un sol fertile, portant des fruits abondants. C'est à cette métaphore que le nom de *mafriano* dut probablement son origine[2].

Le règne de Šērōē[3] fut de courte durée[4]. Tandis qu'il se rendait en Médie, suivant l'usage, pour y passer l'été, il tomba malade et mourut à sa résidence de Dastgerd (septembre 628). Son fils Ardašir[5], un enfant en bas âge, fut proclamé à sa place. A cette nouvelle, un dignitaire de l'armée persane qui s'était attaché à Hé-

1. D'après Barhébraeus, *Chron. eccl.*, col. 119, c'est en 940 (628/9) qu'il convient de placer la réorganisation de l'église monophysite en Perse. Élie, citant Išoʿdenaḥ (*Chron. eccles.*, p. 121, n. 1), métropolitain de Nisibe, à l'année troisième de l'hégire, dit : « Cette année-là, les Jacobites de l'empire perse se réunirent au monastère de Mar Mattaï dans la région de Ninive, et, du consentement du patriarche Athanase, ils constituèrent Maruta à Tagrit comme premier métropolitain, subordonnant dix évêques à sa juridiction. Ensuite leur nombre s'est élevé à douze après l'érection des sièges de Bagdad et de Gozarta (Qardu) ». Nous ne pouvons juger de l'exactitude de ces renseignements, en ce qui concerne le nombre des sièges épiscopaux créés à cette époque. Mais la date nous semble inexacte. Quelle que soit l'autorité d'Élie en matière chronologique, nous lui préférerons ici Barhébraeus, avec lequel la *Vie de Maruta* concorde exactement. (*Vie de Maruta*, p. 206, r. a.)

2. ܡܦܪܝܢܐ، ܡܛܠ ܦܐܪܐ

3. Tabari, p. 361, n. 2.

4. Huit mois, d'après Guidi, *Chron. anon.*, p. 25.

5. Tabari, p. 386 et suiv. Guidi, *Chron. anon.*, *loc. cit.*

raclius, Farrukhân — le même peut-être qui avait pris autrefois le parti des Nestoriens contre Gabriel de Śiggar, en tout cas le célèbre conquérant de Jérusalem, plus connu sous le nom de Šahrbaraz, — marcha contre Séleucie à la tête de soldats romains et persans, prit la ville et tua Ardašir.

Son premier soin fut d'extraire Šamṭa, fils de Yazdîn, de la prison où l'avait enfermé Šērōē, et de le crucifier à la porte de l'église de Beit Narqos, pour venger une injure personnelle [1]. Ensuite, pour remercier Héraclius de son concours, ou du moins de sa bienveillance, il lui rendit le bois de la Vraie Croix et y joignit des présents magnifiques [2]. Le patriarche Zacharie avait sans doute été délivré auparavant.

Farrukhân monta sur le trône le 27 avril 630 [3]. Mais il ne jouit pas longtemps du fruit de sa trahison. Après un règne de quarante jours, il fut tué par un de ses gardes et son corps fut mis en pièces par le peuple.

Bōrān [4], la sœur, et peut-être la veuve de Šērōē [5], fut appelée à lui succéder. Elle gouverna sagement ses sujets et s'employa très activement à conclure avec les Romains une paix définitive. Elle envoya à Héraclius une solennelle ambassade [6], à la tête de laquelle elle plaça le catholicos Išoʿyahb. Celui-ci se fit accompagner des métropolitains Cyriaque de Nisibe

1. M. NOELDEKE (*Chronique* de GUIDI, trad., p. 31, n. 5) croit que l'exécution eut lieu en Adurbaidjan. Nous connaissons, par la *Vie de Maraba*, citée ch. VIII, p. 190, une église de Beit Narqos, voisine de Séleucie. Or, d'après le récit du *Chronicon anonymum*, il semble que Šamṭa, arrêté à Ḥira fut incarcéré à Séleucie. Il n'est pas nécessaire de supposer que Šamṭa ait été supplicié non loin de ses propriétés de l'Adurbaidjan (TABARI, p. 384, en note).

2. V. TABARI, p. 392, n. 1.

3. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 25. TABARI, p. 388.

4. TABARI, p. 390, n. 2.

5. GUIDI, *Chron. anon.*, p. 26; trad. NOELDEKE, p. 32, n. 5.

6. Sur cette ambassade, voir TABARI, p. 392, n. 1.

et Gabriel de Karka, de Paul d'Adiabène et de quelques évêques de la région, parmi lesquels Išoʿyahb d'Adiabène, le futur catholicos, et Sahdona, plus tard évêque de Maḥozē de Arewān. L'empereur Héraclius se trouvait alors à Alep [1]. Les envoyés de la reine y furent accueillis, dit Thomas de Marga [2], comme des anges de Dieu; ils réussirent pleinement dans leur mission. Cette légation eut pour l'Église nestorienne de graves conséquences. Pour joindre l'empereur, il fallut traverser toute la Syrie monophysite. Parvenus à la cour, les députés subirent, d'après les annalistes [3], un véritable interrogatoire sur leur doctrine. Le très orthodoxe et très pieux Héraclius exigea du catholicos nestorien une profession de foi conforme à la doctrine byzantine et l'admit ensuite à sa communion. Išoʿyahb dut fournir des explications à ce sujet à son retour en Perse. Un évêque, Barṣauma de Suse, attaqua violemment le catholicos : « Si tu n'avais pas condamné les trois lumières de l'Église : Diodore, Théodore et Nestorius, si tu n'avais prononcé ces mots : Marie, mère de Dieu, jamais les Grecs ne t'auraient permis de célébrer les saints mystères sur leurs autels! » Les intransigeants allèrent jusqu'à effacer son nom des diptyques. Išoʿyahb se défendit comme il put [4] et la reine, satisfaite de ses succès diplomatiques, interdit la continuation de la polémique. Le catholicos ne fut pas puni de sa tiédeur.

1. Ce détail, ainsi que quelques autres donnés par Thomas de Marga qui écrivait deux siècles après les événements, est sujet à caution.
2. *Hist. monast.*, t. II, p. 127 et 125, n. 2.
3. MARE, p. 54. ʿAMR, p. 31. Cf. BARHÉBRAEUS, col. 113 et suiv.
4. Son symbole que nous avons lu dans le ms. du musée Borgia K. VI, 4, p. 592-615, est parfaitement orthodoxe au point de vue nestorien modéré. Il déclare nettement (p. 597) que les Chalcédoniens sont hérétiques, bien qu'il ne sache pas s'il doit les placer dans son catalogue d'hérésies à côté de Pau de Samosate ou à côté de Sévère d'Antioche.

Tandis que le patriarche faisait aux prélats de la cour impériale ces concessions commandées par les circonstances, Išoʿyahb d'Adiabène et Sahdona eurent occasion de séjourner quelque temps à Apamée dans la vallée de l'Oronte. Ils se mirent en rapport avec un certain Jean, évêque des Nestoriens qui étaient dispersés dans la Damascène, et parcoururent le pays en sa compagnie. Ils arrivèrent un jour dans un couvent melchite et argumentèrent avec succès contre les moines. Ceux-ci appelèrent à leur aide un vieillard, dont le nom ne nous a pas été conservé, qui passait pour être dans ces régions le docteur de l'orthodoxie. Le vieillard désira voir les trois missionnaires nestoriens et disputer avec eux. Jean de Damas et Išoʿyahb de Ninive se récusèrent: les vrais croyants doivent éviter la compagnie des hérétiques. Ils avaient d'ailleurs de bonnes raisons pour se défier de leur adversaire. Sahdona seul accepta la rencontre, « plein de confiance dans son érudition et son intelligence », dit Thomas de Marga[1], curieux, croyons-nous plutôt, de connaître à fond cette doctrine également opposée au nestorianisme et au monophysisme dont, contraint et forcé, le catholicos des chrétiens persans venait de faire une profession publique. Vaincu par les arguments du vieillard, Sahdona adhéra à la croyance melchite.

De retour dans son pays, il la propagea avec zèle et la défendit contre les attaques des Nestoriens intransigeants. Quand son compagnon de voyage Išoʿyahb devint catholicos, Sahdona, rejeté de l'Église, déposé de l'épiscopat, dut s'enfuir à Édesse où il prit le nom grec de Martyrius, équivalent au sien. Le récit détaillé de ces

1. THOMAS DE MARGA, *Hist. monast.*, l. , ch. XXXIV, éd. Budge, II p. 110 et suiv.; l. II, ch. VI, éd. Budge, II, p. 129-131.

aventures n'appartient pas à l'époque qui nous occupe[1].

La reine Bōrān mourut peu de temps après le retour de cette solennelle ambassade qui scellait la réconciliation des deux grands empires rivaux. L'anarchie la plus complète succéda à son règne réparateur. Des compétiteurs nombreux se disputèrent sa succession dans les diverses régions de l'empire. Enfin, en 632, les habitants d'Isṭahr proclamèrent roi Iazdgerd III[2].

Mais l'empire des Sassanides n'avait plus que quelques mois à vivre. Dès l'année 633, Khalîd envahit l'Iraq et porta des coups décisifs à la domination persane[3].

Presque partout les chrétiens observèrent une neutralité plutôt favorable aux envahisseurs. Les annalistes monophysites et nestoriens sont d'accord pour affirmer que le patriarche Išoʿyahb, en particulier, ne négligea rien pour s'assurer la bienveillance des nouveaux maîtres[4]. Barhébraeus[5] nous apprend qu'un prince chrétien du Nedjran, Saïd, s'entremit en faveur de ses coreligionnaires. Le renseignement a sa valeur. Quant au traité dont le même chroniqueur croit connaître les articles, nous craignons qu'il n'ait été révélé bien plus tard à un écrivain chrétien désireux de prouver aux

1. Voir la préface à l'édition de Sahdona du P. BEDJAN (1903); M. BUDGE, *op. cit.*, p. 138, n. 3; 153, n. 1, et les lettres d'Išoʿyahb III, concernant cette affaire, qu'il a publiées p. 132-147.

2. TABARI, p. 397, n. 3 et 5.

3. En 633, occupation de Baḥraïn (Qaṭar), de la Mésène, de Ḥira et d'Anbar. Tout le territoire situé à l'Ouest de l'Euphrate tombe aux mains des musulmans. 637 : bataille de Kadesia et prise de Séleucie-Ctésiphon. Iazdgerd III s'enfuit en Médie. 638 : Invasion du Huzistan et de la Susiane. 640 : les Arabes envahissent le plateau iranien. 642 : bataille de Néhawend; Iazdgerd se réfugie à la frontière turque. 648 : prise d'Isṭahr : 651/2. Iazdgerd est assassiné. Les Parsis font commencer leur ère au 16 juin 632, date de l'avènement de Iazdgerd III (MÜLLER, *Der Islam in Morgen- und Abendland*, I, p. 226-248).

4. MARE, p. 54. ʿAMR, p. 31. BARHÉBRAEUS, *Chron. eccl.*, II, col. 115 et suiv.

5. *Loc. cit.*

musulmans que les croyants de l'âge héroïque avaient accordé aux Nestoriens un traitement de faveur. L'Anonyme de Guidi[1] rapporte plus simplement que, lorsque le « catholicos Išoʿyahb eut vu que Maḥozē avait été dévastée par les Arabes et que ses portes avaient été transportées à ʿAqōla, il s'enfuit à Karka de Beit Slokh pour éviter la famine ». Son prétendu traité avec les Arabes n'était donc autre chose qu'une soumission très humble rendue obligatoire par les circonstances.

Le monophysite Maruta agit de même. Pour éviter les horreurs d'une prise d'assaut, il ouvrit lui-même, dit Barhébraeus, la citadelle de Tagrit aux fils d'Ismaël[2].

On ne s'étonnera pas que les chrétiens n'aient presque rien tenté pour aider les Perses à résister à leurs adversaires. Les populations araméennes étaient depuis douze siècles accoutumées à subir la loi du plus fort. Les Achéménides, les Séleucides, les Parthes et les Sassanides les avaient successivement exploitées et pressurées sans merci. Les Arabes continueraient la tradition. Il importe peu à l'esclave de servir tel ou tel maître.

1. P. 26.
2. *Chron. eccl.*, II, col. 125.

CHAPITRE IX

LE DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE NESTORIENNE

L'empire perse est la terre d'élection du nestorianisme. Mais cette doctrine ne s'y est pas développée comme en vase clos, à l'abri de toute influence étrangère. Elle a, au contraire, subi les contre-coups des variations de la théologie byzantine, du ve au viie siècle. C'est pourquoi nous ne pouvons partager le sentiment de M. Harnack qui estime que l'histoire du nestorianisme, après le concile de Chalcédoine, n'offre plus d'intérêt pour l'histoire générale des dogmes [1]. La vérité est que le développement de la dogmatique nestorienne en terre persane ne pouvait être, faute de documents, étudiée sérieusement jusqu'à ces dernières années. Nous essaierons de combler cette lacune de notre mieux, sans nous dissimuler d'ailleurs le caractère hypothétique de quelques-uns des résultats de notre enquête.

Nous distinguerons trois phases principales dans l'évolution de cette théologie : 1° La formation de la christologie nestorienne, depuis les origines jusqu'au premier licenciement de l'École des Perses à Édesse; 2° la fixation de l'orthodoxie persane depuis le licenciement de l'École des Perses jusqu'à la Querelle des

1. *Dogmengeschichte*, II, p. 344, n. 2.

Trois Chapitres; 3° la répercussion de la controverse des Trois Chapitres et de la Querelle origéniste dans l'Église de Perse. Nous terminerons cette étude par l'exposé de la doctrine nestorienne officielle au commencement du VII[e] siècle.

§ 1. — Formation de la christologie nestorienne depuis les origines jusqu'au licenciement de l'École des Perses (428-457).

Les théories christologiques qui portent le nom de l'hérésiarque Nestorius, étaient, comme on sait, communes à toute une école de théologiens groupés autour de la grande métropole chrétienne de l'Orient : Antioche.

Après Diodore de Tarse, qui nous est malheureusement trop peu connu, Théodore de Mopsueste fut le chef réel de ce parti [1]. Par réaction contre l'apollinarisme, il fut amené à préciser, en plusieurs endroits de ses œuvres, et en particulier dans son grand Traité de l'Incarnation, une doctrine où la perfection de l'humanité du Christ était énergiquement affirmée. Apollinaire avait enseigné que le Verbe avait tenu lieu à l'humanité de Jésus d'âme raisonnable. Théodore déclara que la nature humaine de Jésus est complète et se suffit à elle-même. L'âme humaine du Christ a choisi librement entre le bien et le mal, bien qu'elle ait toujours évité le péché [2]. C'est par sa persévérance qu'elle a mérité sa glorification définitive. Cette vertu tout

1. Sur Théodore de Mopsueste, cf. BATIFFOL, *Histoire de la Littérature chrétienne grecque*, p. 272 et suiv. SWETE, *Dictionary of Christian Biography*, art. : Theodorus of Mopsuestia. HARNACK, *Dogmengeschichte*, II, p. 322 et suiv.

2. *P. G.*, t. LXVI, col. 991-2.

exceptionnelle tenait à deux causes : d'abord à la Conception miraculeuse qui fit échapper le Christ à la loi de la concupiscence, ensuite et surtout à son union singulière avec le Dieu Verbe [1]. Cette union lui fut accordée à cause de ses mérites prévus par Dieu. Mais elle réagit à son tour sur l'homme qui fut uni au Verbe. Elle le rendit impeccable, et, après la résurrection et l'ascension, le fit bénéficier de la gloire divine.

On le voit, le Verbe est uni à l'homme d'une manière morale et non physique, κατ' εὐδοκίαν et non κατ' οὐσίαν [2]. Cependant, on ne peut pas dire que cette union ne soit pas différente de celle que les chrétiens ont avec Dieu, ni que le Christ soit, par conséquent, un pur homme (ἄνθρωπος ψιλός). Ce serait l'erreur de Paul de Samosate que Théodore rejeta de toutes ses forces. « *Angelus diaboli est Samosatenus Paulus, qui purum hominem dicere praesumpsit dominum Iesum Christum* [3]. » L'Homme-Christ, lors de son baptême, devient fils adoptif de Dieu, c'est là son « onction ». Cette filiation adoptive est un privilège unique qui n'appartient qu'à Jésus.

D'ailleurs, ce n'est pas au baptême que Théodore place le point de départ de l'économie en vertu de laquelle le Verbe est uni à l'humanité. L'union s'accomplit en effet dès le message de l'Ange [4].

Par quelles formules exprimer à la fois l'unité et la dualité? Théodore déclare qu'il n'y a pas deux fils, mais un seul Fils : οὔτε δύο φαμὲν υἱοὺς οὔτε δύο κυρίους [5].

1. col. 977.
2. Cf. la Confession de foi de Théodore; MANSI, IV, p. 1347 et suiv. *P. G.*, LXVI, col. 1015-1019, 976, 1011.
3. *Theodori Mops. in epp. B. Pauli commentarii*, éd. SWETE, t. II, p. 332. Cf. *P. G.*, col. 776.
4. *P. G.*, t. LXVI, col. 994, 1013.
5. Col. 1017.

Mais il y a deux natures : εἷς υἱὸς ὁμολογεῖται δικαίως, ἔπειπερ ἡ τῶν φύσεων διαίρεσις ἀναγκαίως ὀφεῖλει διαμένειν [1] ; le mode d'union est proprement désigné par le terme de συνάφεια (par opposition à μίξις, κρᾶσις, σύγκρασις). Ce mot exprime l'union, mais exclut la compénétration; en manière de commentaire et de métaphore, Théodore dit que l'humanité du Christ est, par rapport au Dieu Verbe, son temple, son vêtement, sa maison, son organe (ναός, οἶκος, ἱμάτιον, ὄργανον), d'où les expressions ἐνοίκησις, ἔνδυσις, ἀνάληψις, ἐνέργεια, synonymes d'οἰκονομία, ἐνανθρώπησις).

Cette adhésion (συνάφεια) est, du reste, définitive et indestructible (ἀχωριστὸς συνάφεια) et c'est pourquoi elle peut bien être appelée union : ἕνωσις [2]. Ce terme toutefois veut être précisé. Cette union ne peut être ni essentielle, ni physique, sous peine d'exprimer la confusion des deux natures. Elle sera donc figurative ou prosopique [3] (ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις, par opposition à ἕνωσις οὐσιωδής, ἕνωσις φυσική). Théodore la compare à l'union de l'homme et de la femme, et quelquefois aussi à celle de l'âme et du corps.

On ne peut nier que cette union ne soit principalement extérieure. Vus du dedans, si je puis m'exprimer ainsi, le Verbe et l'Homme sont deux. Vus du dehors, par ceux qui doivent les honorer et les adorer, ou même par les deux autres personnes de la Trinité, ils ne sont qu'un. Si donc il est aisé de parler de l'unique filiation et de l'unique domination (υἱοτής, κυριοτής), il est fort embarrassant de préciser ce qu'on

1. Col. 985 et 1015.
2. Col. 985, 1013 et 1017.
3. Il faut noter que cette unité de πρόσωπον n'existe que si l'on se place au point de vue de l'union. Car autrement l'humanité a son πρόσωπον parfait et la divinité le sien. Il y aurait donc deux πρόσωπα (cf. HARNACK, *Dogmeng.*, II, p. 339, note 2).

entend par le πρόσωπον unique, ou plutôt ce qu'il y a derrière ce πρόσωπον.

La question se posait surtout à propos de la naissance du Christ. Sans doute l'homme adhérait au Verbe dès le début de sa conception, mais la Vierge elle-même était-elle ἀνθρωποτόκος ou θεοτόκος? Suivant Théodore, les deux expressions sont acceptables; mais la première seule est strictement vraie, la seconde ne l'est que par inférence (τῇ ἀναφορᾷ)[1]. Il ne semble pas qu'il ait proposé lui-même l'expression de χριστοτόκος.

Nestorius[2] donna à cette théorie l'appui de sa brillante éloquence. Comme Théodore, il repoussait la doctrine de Paul de Samosate. Comme lui, et plus que lui peut-être, il insistait sur l'union des deux natures dans la personne du Christ. Mais il ne pouvait souscrire à la doctrine du θεοτόκος, parce que ce vocable signifiait pour lui : unité physique, substantielle, et communication des idiomes.

Il reconnaissait bien que cette expression était capable d'un sens orthodoxe : « *Dixi iam saepius si quis inter vos simplicior, sive inter quoscumque alios voce hac* θεοτόκος *gaudet, apud me nulla est de voce invidia, tantum ne Virginem faciat Deam*[3]. » « *Filius natus est Deus Verbum et Homo, ergo quae peperit propter unitatem dicatur Dei genetrix, id est* θεοτόκος[4]. » Et il pouvait écrire au pape Célestin : « *Ego et hanc quidem vocem quae est* θεοτόκος, *nisi secundum Apolli-*

1. *P. G.*, t. LXVI, col. 991.

2. Pour les sermons de Nestorius, consulter l'étude de Mgr P. Batiffol dans la *Revue biblique* (1900), t. IX, p. 329-353. Voir sur Nestorius, l'article de Loofs dans l'encyclopédie de Herzog, t. XIII, p. 736-749 et la Préface que le P. Garnier a mise en tête de son édition de Marius Mercator. Migne, *P. L.*, t. XLVIII.

3. Sermon VI, n. 4, *P. L.*, XLVIII, col. 786.

4. Sermon XII, n. 23, col. 859.

naris et Arii furorem ad confusionem naturarum proferatur, volentibus dicere non resisto[1]. »

Mais trop de questions personnelles se mêlaient à ces problèmes doctrinaux. L'arrogant patriarche de Constantinople n'était pas homme à capituler devant des menaces. Quand Jean d'Antioche lui écrivit[2] : « Si tu penses et sens la même chose que les saints Pères et les docteurs de l'Église (et c'est ce que nous avons appris de toi), pourquoi ne te déclares-tu pas hautement? » il aurait pu répondre qu'il ne voulait pas s'humilier devant le pape de Rome et le Pharaon d'Égypte. Ses compatriotes, qui d'ailleurs étaient en majorité partisans de sa christologie, le soutinrent avec ardeur. Ils firent tous leurs efforts pour rendre vaine l'œuvre du concile d'Éphèse présidé par saint Cyrille.

Leur énergique opposition fut vaincue par les ordres de la cour, et, dit-on, par les « eulogies » du patriarche d'Alexandrie. Jean d'Antioche convoqua un concile du diocèse d'Orient à Bérée (432). Les métropolitains étaient tous présents à l'exception de Rabbula d'Édesse passé au parti de Cyrille. Théodoret s'abstint d'y paraître. On convint de sacrifier la personne de Nestorius et ses anathématismes contre saint Cyrille.

En revanche, les Égyptiens durent signer un symbole d'union, celui-là même que les Orientaux avaient composé à Éphèse dans l'anticoncile. Ce symbole était conforme à la doctrine de Théodore et de Nestorius[3]. On n'y parlait point, il est vrai, de συνάφεια, et on acceptait les termes d'ἕνωσις et de θεοτόκος. Mais nous

1. Lettre III, n. 2, col. 842.
2. *Concil. Ephes.*, pars I, ch. 25. MANSI, t. IV, col. 1064.
3. MANSI, t. V, p. 783, 291, 303. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 344, n. 1.

avons vu que ces mots étaient amphibologiques. Par contre, il était question de deux natures, de πρόσωπον unique, et l'on restreignait la communication des idiomes, sans d'ailleurs en formuler explicitement les lois.

En vérité, c'était une victoire pour la doctrine d'Antioche. Les Nestoriens avancés ne s'en contentèrent pas. André de Samosate [1], Mélétios de Mopsueste, Alexandre de Hiérapolis déclarèrent que le θεοτόκος était une expression hérétique. Ils se séparèrent de la communion du patriarche Jean.

Théodoret n'osa pas se compromettre aussi ouvertement. Il convoqua à Zeugma un synode, où l'on décida de ne pas anathématiser Cyrille, mais où l'on refusa de condamner Nestorius [2]. Ainsi le diocèse d'Orient se trouvait divisé en quatre factions : les Cyrilliens acharnés avec Rabbula et Acace de Mélitène, les politiques avec Jean d'Antioche, les Nestoriens modérés avec Théodoret et le synode de Zeugma, les Nestoriens avancés avec Alexandre de Hiérapolis et le synode d'Anazarbe.

D'accord avec les officiers impériaux, Jean d'Antioche agit avec vigueur. Après quelques velléités de résistance, les schismatiques cédèrent. Quelques irréductibles furent condamnés à l'exil. Nestorius, retiré à Antioche depuis 432, fut relégué à Oasis [3]. Théodoret signa le symbole d'union, mais fut laissé libre de ne pas

1. M. Baumstark a signalé récemment une lettre d'André de Samosate à Rabbula contenue dans le ms. du musée Borgia K. VI, 4, p. 632-643. André y professe sa foi en un πρόσωπον, deux natures et une hypostase. Faute de connaître le texte complet de ce document, nous renonçons à en tirer parti pour cette étude (*Oriens Christianus*, 1re année, n° 1, p. 180. Rome, 1901).

2. HEFELE, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 459 et suiv., trad. Delarc. MANSI, t. V, 1162.

3. EVAGRIUS, *Hist. eccl.*, I, 7. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2438.

contresigner la déposition de Nestorius. En somme, l'union était scellée entre les Égyptiens et les Orientaux : union purement extérieure, politique, et reposant sur des concessions de forme. Chacun campait sur ses positions. L'évêque de Cyr pouvait écrire à Alexandre d'Hiérapolis qu'en vue de la réconciliation il n'avait condamné que la personne de Nestorius, et non pas son dogme[1].

On le vit bien. Cyrille, ayant appris que quelques Orientaux acceptaient le θεοτόκος et anathématisaient Nestorius sans pour cela rejeter le nestorianisme, voulut leur imposer une nouvelle formule[2]. Mais le patriarche d'Antioche repoussa catégoriquement ses ouvertures. Cyrille[3] dut se borner à obtenir par l'intermédiaire du tribun Aristolaos l'adhésion écrite de tous les Orientaux au θεοτόκος et à ces deux formules bien anodines : il n'y a pas deux Christ; — le Logos, qui, de sa nature, ne peut souffrir, a souffert dans sa chair.

C'est à ce moment précis qu'Ibas, docteur de l'École des Perses à Édesse, informe son correspondant Mari de Beit Ardašir[4] de l'état des esprits dans le diocèse d'Orient. Ibas avait été un Nestorien militant, ou plutôt un partisan déterminé de la christologie antiochienne. Personnellement, il avait souffert pour la cause. Rabbula, « le tyran de notre ville », comme il l'appelle, l'avait persécuté, non sans raison peut-être, car on lui attribuait un propos pour le moins hasardé : « Je ne suis pas jaloux du Christ, aurait-il dit, de ce qu'il est devenu Dieu, car je puis le devenir si je veux ». Il protesta, il est vrai, aux conciles de Tyr et

1. *P. G.*, LXXXIII, col. 1488-1490, cf. 1474.
2. HEFELE, II, p. 467.
3. Voir sa lettre LXIII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 327.
4. MANSI, t. VII, p. 241 et suiv. HEFELE, III, p. 81 et suiv. Cf. ci-dessus, ch. VI, p. 132, n. 6. P. MARTIN, *Actes du Brigandage d'Éphèse*, p. 54, 60, 71.

de Béryte qu'il était victime d'une odieuse calomnie. Ce pouvait être exact. Mais Ibas ne se refusait jamais à désavouer un document compromettant. Il prétendit même au concile de Chalcédoine que la lettre à Mari était supposée ou au moins interpolée. Quoi qu'il en soit, on n'aurait pu lui attribuer cette formule s'il n'avait été universellement connu pour être un anticyrillien convaincu.

Après avoir rappelé la tyrannie de Rabbula qui a persécuté « non seulement les vivants, mais encore les morts », c'est-à-dire qui a cherché à faire condamner les écrits de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, Ibas informe son correspondant que toute querelle est terminée. L'union est faite par l'entremise de Paul d'Émèse. Le docteur d'Édesse envoie, à l'appui de ses dires, « la correspondance échangée entre Jean et Cyrille, afin que tu voies toi-même et que tu annonces à tous que le débat est fini... et que ceux qui ont poursuivi d'une façon irrégulière les vivants et les morts doivent être couverts d'ignominie. Ils doivent maintenant avouer leurs fautes et enseigner le contraire de ce qu'ils ont enseigné auparavant, car nul ne peut dire maintenant que la divinité et l'humanité ne sont qu'une seule nature; il y a unanimité dans la foi au temple et à celui qui l'habite, comme étant un seul Fils, Jésus-Christ ».

On le voit, Ibas se tient sur le terrain très solide du symbole d'union. Avec presque tous les Syriens il a compris que la formule adoptée sous la présidence d'Acace de Bérée, et peut-être rédigée par lui, consacrait l'orthodoxie de la christologie d'Antioche. A ce prix, il convient que Nestorius a erré. Il en dit d'ailleurs autant de Cyrille, et conclut que « l'Église a toujours enseigné depuis le commencement jusqu'à nos jours : deux

natures, une force, une personne qui est le seul Fils de Dieu ».

Le nestorianisme persan, nous voulons dire celui des symboles officiels antérieurs au VIIe siècle, a toujours maintenu ces positions : affirmation des deux natures et de la personne unique, silence sur Nestorius et sur Cyrille, silence sur la formule controversée du θεοτόκος.

Ibas et ses collègues de l'École des Perses ne s'endormirent point sur leurs succès. Ils traduisirent en syriaque les œuvres des docteurs d'Antioche, surtout de Diodore, de Théodore, de Théodoret ainsi que des évêques sous le nom desquels circulaient les écrits prohibés de Nestorius : Basile de Cilicie et Amphilochius d'Iconium.

Leur activité littéraire dut être alors considérable et redoubler encore lorsqu'en 435, Rabbula étant mort, Ibas lui succéda sur le siège d'Édesse. Jusqu'en 448, les Antiochiens vécurent en paix dans leur domaine propre qui s'étendait des bords de la Méditerranée à ceux du golfe Persique.

Théodoret lui-même écrivit, en ce temps-là, des ouvrages de controverse nettement dyophysites, en particulier ses trois dialogues intitulés *Eranistes* ou *Polymorphus*[1]. Sauf en ce qui concernait la personne de Nestorius, d'ailleurs oublié dans son lointain exil, l'œuvre du concile d'Éphèse et de Cyrille était donc ruinée.

Dioscore, le nouveau patriarche d'Alexandrie, reprit la lutte, à l'occasion de la condamnation d'Eutychès par l'Antiochien Flavien, patriarche de Constantinople (448). L'ordre de bataille était le même qu'en 431.

1. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 31-318.

D'une part, Antioche et Constantinople; de l'autre, Alexandrie. Mais l'influence du patriarche d'Égypte était bien plus considérable que celle de son prédécesseur. Il imposa son formulaire au deuxième concile d'Éphèse (*latrocinium Ephesinum*). L'autorité même du pape Léon I ne put contre-balancer la sienne. Il ne permit pas qu'on lût le célèbre « tome » apporté par les légats. Domnus d'Antioche faiblit sous les menaces. On réhabilita Eutychès. On n'osa pas condamner Léon, mais on le traita comme une quantité négligeable.

Les Antiochiens furent déposés, tant les plus ardents que les plus timides : Flavius de Constantinople et le faible Domnus d'Antioche furent sacrifiés, Ibas expulsé de son siège et Théodoret déposé. Ibas avait été accusé par ses clercs : « Ce n'est que lorsqu'on a critiqué son orthodoxie, disent-ils, ce n'est que lorsque nous avons eu constaté la justesse de ces accusations par des écrits envoyés en Perse dont il ne saurait renier la paternité, que nous avons refusé de le recevoir. Nous tenons à conserver la foi que nous avons eue dès le principe, et nous savons que les écrits d'Ibas lui ont causé de notables préjudices chez les Perses [1] ». Avec l'évêque d'Édesse, on exila comme perturbateurs les Persans Babaï, Barṣauma, le futur évêque de Nisibe, et Balaš.

Le concile de Chalcédoine remit toutes choses en ordre. C'est une question longuement controversée de savoir en quel sens furent prises les décisions dogmatiques de cette assemblée. M. Harnack [2] a pensé que la majorité avait entendu se prononcer dans le sens de saint

1. Martin, *Actes du Brigandage d'Éphèse*, p. 26.
2. Harnack, *Dogmengeschichte*, p. 368. Cf. Ermoni, *De Leontio Byzantino*, p. 35.

Cyrille et du premier concile d'Éphèse. Nous ne pouvons souscrire à ce jugement. Que la majorité fût attachée à l'opinion cyrillienne et même au monophysisme, nous n'y contredirons pas. L'événement le montra bien. Mais qu'elle se soit déclarée en faveur des opinions qu'elle professait, c'est ce que nous ne saurions admettre[1].

La majorité a adhéré au « tome » de Léon sur l'invitation des commissaires impériaux, quoi qu'aient pu penser et dire Anatolius de Constantinople et ses partisans. Or, le « tome » de Léon condamne Nestorius au même titre qu'Eutychès et prescrit l'adhésion au θεοτόκος; mais sa christologie est aussi nettement dyophysite que la christologie antiochienne; elle l'est presque davantage.

Un fait bien significatif est l'expulsion de Dioscore qui n'était pas eutychien, mais cyrillien. Surtout il faut accorder une grande importance à la réception de Théodoret et d'Ibas. C'est dans ces circonstances que se vérifie la conjecture que nous proposons plus haut.

La majorité veut d'abord exclure l'évêque de Cyr. Les légats insistent pour qu'on le reçoive : il en a appelé à saint Léon et saint Léon a proclamé son orthodoxie. On l'introduit. Mais les Orientaux exigent qu'il condamne ouvertement Nestorius. On espère qu'il n'y consentira pas et qu'il sera déposé. Théodoret, invité à prononcer l'anathème, cherche à échapper au piège

1. Que l'on pèse des expressions comme celles-ci, empruntées au tome de Léon (MANSI, t. VI, 962 et suiv.) : « Salva igitur proprietate utriusque naturae et *substantiae* et in unam coeunte personam suscepta est a maiestate humilitas », « mediator Dei et hominum *homo* Christus Jesus » (col. 971), et celle-ci qui réduit au minimum la communication des idiomes : « Agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est » (ch. IV). Nous ne méconnaissons pas d'ailleurs que la christologie romaine était tout à fait indépendante de celle d'Antioche, mais elle se rencontre avec elle pour affirmer vigoureusement la séparation des *natures*, qualifiées en même temps de *substances*.

qu'on lui a tendu [1]. Il proteste de sa perpétuelle orthodoxie, puis veut exposer sa foi. Les Égyptiens, les Palestiniens et les Illyriens manifestent leur impatience : « C'est un hérétique, disent-ils, c'est un Nestorien, qu'on le chasse! » Alors Théodoret prononce : « Anathème à Nestorius et à quiconque n'appelle pas la Vierge Marie Mère de Dieu et qui divise en deux Fils le Fils unique; j'ai souscrit comme les autres la définition de foi du synode et la lettre de Léon ».

Ibas [2] fut admis par la suite après avoir, il est vrai, anathématisé « dix mille fois [3] » Nestorius. Et non seulement il fut admis, mais on lui rendit sa charge. Nonnus qui lui avait été substitué à Édesse conserva la dignité épiscopale, mais fut privé de toute juridiction. Théodoret et Ibas étaient donc entièrement réhabilités par les soins des légats. Nous ajouterons que des monophysites comme Dioscore se rencontrèrent avec des Nestoriens avancés comme Jean d'Égée pour voir dans le concile de Chalcédoine la revanche du parti néo-nestorien.

La profession de foi de Chalcédoine confirme-t-elle ce jugement? Après avoir réprouvé d'un côté ceux qui rejettent l'expression θεοτόκος, elle condamne ceux qui parlent de confusion et de mélange des natures (σύγχυσις, κρᾶσις) et les Théopaschites. Puis ceux qui, admettant les deux natures avant l'union, n'en admettent qu'une seule après l'union. Le passage saillant est celui-ci : [ὁμολογοῦμεν] ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν...ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωρίζομεν· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον

1. MANSI, t. VII, col. 187 et suiv. HEFELE, t. III, p. 71 et suiv.
2. MANSI, t. VII, col. 255-270. HEFELE, t. III, p. 64.
3. MANSI, t. VII, p. 267.

καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλὰ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ θεὸν λόγον [1].

Parce qu'il reposait sur des équivoques, l'accord si vivement désiré par Marcien ne fut qu'éphémère, si tant est qu'il ait jamais été réalisé [2]. L'opposition des deux partis en présence, Antiochiens et Cyrilliens, s'accentua d'autant plus vivement qu'ils avaient dû se faire une plus grande violence pour aboutir à un rapprochement apparent, grâce à des concessions mutuelles péniblement consenties aux exigences de l'empereur. Les Cyrilliens surtout, entraînés par l'aile gauche du parti qui se déclarait franchement pour le monophysisme, protestèrent contre le concile de Chalcédoine et le « tome » de Léon. En un moment, l'Égypte, la Palestine et la Syrie se révoltèrent; les empereurs ne purent guère assurer aux orthodoxes que la possession des grands sièges, et encore d'une manière précaire. Le mouvement monophysite gagna même la Syrie euphratésienne et l'Osrhoène, autrefois le boulevard du dyophysisme. Quand Théodoret et Ibas disparurent (457), la cause antiochienne ne trouva plus de champion dans ces provinces. Nonnus, le suc-

1. MANSI, t. VII, col. 15.

2 Il serait intéressant de savoir si le concile de Chalcédoine fut reçu dans l'empire perse. A la vérité Maraba insère dans son concile (*Syn. orient.*, p. 556) un décret disciplinaire de Chalcédoine. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour penser que le IV[e] synode œcuménique prit place dans le droit canon oriental (V. ci-dessus ch. VII, p. 187, n. 2). En sens contraire, on pourrait alléguer que les protocoles synodaux ne parlent jamais que du concile des 318 Pères et du concile des 150, c'est-à-dire des premier et deuxième conciles généraux. Quant aux décisions dogmatiques, on s'en tient à la terminologie du symbole d'union de 433. Chose curieuse et digne de remarque, le terme d'hypostase (syr. ܩܢܘܡܐ) n'est pas employé avant le VII[e] siècle, dans les définitions officielles. A tout le moins, le concile de Chalcédoine ne fut pas rejeté explicitement par les théologiens officiels de l'Église de Perse.

cesseur d'Ibas, chassa les Persans d'Édesse, en haine de son ancien compétiteur plus encore peut-être que par zèle pour la doctrine, car il paraît avoir été pour son propre compte un Antiochien modéré.

Le résultat de cette persécution fut celui qu'on pouvait attendre. De même qu'après Chalcédoine les monophysites vaincus se fortifièrent dans leur opposition et accentuèrent l'affirmation de leur doctrine, ainsi les Nestoriens, obligés de regagner la Perse, ne se crurent plus tenus à aucun ménagement.

Ils reprirent hautement les positions qu'ils avaient abandonnées en Occident et arborèrent en guise de drapeau le nom de Nestorius, autour duquel on avait fait le silence depuis 433. Il ne fut plus question en revanche de la θεοτόκος, et l'on parla plus nettement de la dualité des hypostases. Nous ne pouvons pas malheureusement préciser la date à laquelle s'accomplit cette évolution vers le nestorianisme plus rigide. Elle se dessina certainement entre 457 et 482, et fut consommée en 489, lors de la fermeture définitive, par le monophysite Cyrus, de l'École des Perses à Édesse, suivie de la création de l'École de Nisibe[1].

§ 2. — Fixation de l'orthodoxie persane (457-553).

Nous avons noté plus haut[2] la significative concordance de dates qui existe entre l'action antimonophysite de Barṣauma et cette demi-victoire monophysite ou plutôt antichalcédonienne que fut l'Hénotique de Zénon. C'est à cet acte impérial que répondit,

1. Voir ci-dessus, ch. VI, p. 138 et 140.
2. Ch. VI, p. 138.

croyons-nous, le synode d'Acace en affirmant nettement le dyophysisme et en rejetant l'addition de Pierre le Foulon au Trisagion (ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι'ἡμᾶς), et l'interprétation plus bénigne de Zénon : ἑνὸς γὰρ εἶναι φαμὲν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἑκουσίως ὑπέμεινε σαρκί [1].

« Nous enseignons et nous avertissons toute la com munauté des fidèles, dit le canon I du synode d'Acace [2], que notre foi doit être, en ce qui concerne l'Incarnation du Christ, dans la confession des deux natures de la divinité et de l'humanité. Personne de nous ne doit oser introduire le mélange, la communication ou la confusion entre les diversités de ces deux natures; mais la divinité demeurant et persistant dans ses propriétés et l'humanité dans les siennes, nous réunissons en une seule majesté et en une seule adoration les diversités des natures, à cause de la cohésion parfaite et indissoluble de la divinité avec l'humanité. Et si quelqu'un pense ou enseigne aux autres que la passion ou le changement est inhérent à la divinité de Notre-Seigneur, et s'il ne conserve pas, relativement à l'unité de personne (πρόσωπον) de notre Sauveur, la confession d'un Dieu parfait et d'un homme parfait, que celui-là soit anathème! »

On se demandera peut-être en quoi cette déclaration : « nous réunissons en une seule majesté et en une seule adoration les diversités des natures » s'opposait à celle de Zénon citée plus haut. Nous répondrons que des formules très voisines, voire identiques en apparence, peuvent masquer des tendances divergentes et contradictoires. Zénon aurait pu, semble-t-il, signer la déclaration d'Acace, et Acace celle de Zénon.

1. EVAGRIUS, *H. E.*, III, 14.
2. *Syn. orient.*, p. 302.

Entre eux toutefois, subsistait un dissentiment essentiel et irréductible. Acace repousse énergiquement toute communication des idiomes. Il consent à parler d'une « seule majesté et d'une seule adoration » (gr. κυριότής, λάτρεια), mais jamais il n'acceptera d'accoler à un nom convenant à la nature humaine un prédicat appartenant à la nature divine. Zénon, au contraire, ne souscrit pas pleinement à l'addition de Pierre le Foulon, parce que la formule ainsi complétée a une saveur incontestablement sabellienne et patripassienne; mais il incline au monophysisme, parce qu'il admet avec toutes ses conséquences la communication des idiomes. Quand Léonce de Byzance aura réussi à donner à la formule orthodoxe de Chalcédoine une teinte monophysite, les théologiens impériaux n'hésiteront plus; ils iront jusqu'à l'affirmation du *Deus passus*, ainsi que nous le montrerons plus loin.

On aura remarqué qu'aucun nom propre n'est prononcé dans le canon d'Acace. Les condamnations sont impersonnelles [1]. Saint Cyrille n'est pas anathématisé, Nestorius n'est pas loué. On s'abuserait si l'on jugeait de la polémique nestorienne par ce morceau de théologie officielle. Fort heureusement, M. l'abbé Martin a récemment publié un document de haute importance, parce qu'il émane du grand théologien Narsès [2]. C'est

1. L'anticoncile de Beit Lapaṭ, tenu en 484 par les partisans de Barṣauma sous la présidence de Nanaï de Prat, porta, au sujet de Théodore de Mopsueste, la définition suivante (*Syn. orient.*, p. 475) : « A cause des bruits malveillants répandus contre lui par les hérétiques en divers lieux, personne de nous ne doit concevoir de doutes au sujet de ce saint homme... ses livres et ses commentaires conservent la foi immaculée... ils détruisent et réfutent toutes les doctrines opposées à la Providence manifestée par les Prophètes, ou à la prédication de l'Évangile par les Apôtres ».

2. Homélie sur les trois docteurs nestoriens. *Journal asiatique* (juillet 1900).

une homélie en l'honneur des trois docteurs Diodore, Théodore et Nestorius [1]. L'auteur expose la doctrine nestorienne dans toute sa pureté : Jésus-Christ en deux natures, deux hypostases et une personne [2]. Il fait l'éloge des Commentaires de Théodore, cet homme « dont l'œil s'obscurcit dans l'étude des Écritures sans arrêt et sans interruption [3] ». « Les lecteurs des Livres saints méditaient dans l'ignorance jusqu'à ce qu'ils eurent lu ses livres; alors ils comprirent. Il convient d'appeler docteur des docteurs l'esprit exercé sans lequel il n'y aurait pas de docteur qui donnât un bon enseignement. Par le trésor de ses écrits se sont enrichis tous ceux qui possèdent, et, par ses Commentaires, ils ont acquis la faculté d'interpré-

1. Cette réhabilitation des trois docteurs était peut-être nécessitée par les attaques de Philoxène (p. 474) : « *A cette heure même*, il [le diable] a vu trois hommes qui enseignaient bien ». Narsès est un Nestorien rigide. Il rejette absolument la communication des idiomes (p. 507) : « Une violente colère avaient les sots contre les doctes, parce que ceux-ci distinguent les propriétés naturelles du Verbe et du Corps. Le Créateur, Verbe du Père, a pris un corps humain et il l'a appelé, dans son amour, Fils de Dieu, selon son rang. Il se l'est donné lui-même, alors qu'il n'avait besoin de rien de ce qui existe, car il n'est pas dans sa nature qu'il subisse une diminution ou une augmentation. Sa nature est au-dessus des vicissitudes et les propriétés de la nature humaine lui sont étrangères. A la nature humaine s'attachent les misères de la nature humaine, mais non à la nature élevée, placée au-dessus des souffrances. A l'homme appartient tout ce qui est écrit du Fils de l'homme : la conception, la naissance, la croissance et la mort ». Le Cantique (p. 515) contient une intéressante discussion scripturaire entre les Cyrilliens et les dyophysites. Mais le docteur de Nisibe a surtout confiance dans les anathèmes (p. 510) : « Il n'y a assurément pas d'autre remède contre l'ignorance des ignorants que la décision, qui tranche le procès, de la parole de Notre-Seigneur. La parole de Notre-Seigneur les retranche de l'Église et les condamne à l'exil avec les infidèles. Il nous a ordonné de les considérer comme des païens et de ne pas nous mêler à des pratiques odieuses ». Cette homélie doit avoir été écrite entre 485 et 490.

2. Dans les textes syriaques : ܦܪܨܘܦܐ = πρόσωπον. ܩܢܘܡܐ = ὑπόστασις, ܟܝܢܐ = φύσις. ܕܝܠܝܬܐ = ἰδιότητες, ἰδιώματα. ܫܡܗܐ = ὀνόματα. ܕܡܘܬܐ = μόρφη.

3. *Journal asiatique*, p. 509.

ter. C'est à son école que, moi aussi, j'ai appris à balbutier, et, dans son commerce, j'ai acquis l'habitude de la méditation des paroles divines [1]. » Mais ce qu'il dit de Nestorius est particulièrement intéressant. Cette homélie de Narsès est, en effet, le plus ancien document persan qui concerne l'hérésiarque. Cinquante ans après les faits, on ne connaissait plus que très imparfaitement la querelle proprement nestorienne. « L'énergique Nestorius [2] administra les habitants de Byzance et leur apprit à soutenir en face les luttes contre les hérésies. La Ville Royale échut au fort chargé de la diriger... Il construisit sagement et consolida la parole de vérité, afin qu'elle ne fût pas ébranlée par les souffles perturbateurs des hérétiques... Des prêtres frauduleux stipendièrent des femmes pour un jugement falsifié et ils en firent des avocats de mensonge. Pour de l'or, ils vendirent la vérité pure. » C'est une maligne allusion aux démarches de saint Cyrille auprès de Pulchérie et des fonctionnaires de Théodose II.

Après avoir marqué que Nestorius fut condamné par « le chef d'Égypte », parce qu'il distinguait « l'image du serviteur et celle du Créateur » et qu'il se refusait à appeler Marie Mère de Dieu, Narsès stigmatise le concile d'Éphèse qui déposa Nestorius, et aussi le symbole d'union de 433, qui, d'après lui, créa dans les esprits une confusion inextricable [3].

1. P. 505 et suiv.

2. P. 487 et suiv.

3. Jusqu'ici, le docteur de Nisibe relate assez exactement l'histoire des faits dont il fut peut-être témoin. Il y mêle toutefois des erreurs lorsque, par exemple, pour prouver l'injustice de la condamnation d'Éphèse, il affirme que Nestorius mourut avant d'avoir comparu devant ses juges (p. 493 et 494). A-t-il confondu le concile d'Éphèse et celui de Chalcédoine où l'on réitéra la condamnation de Nestorius? ou bien simplement voulu charger les traits de son tableau? Nous ne saurions le dire.

Il est probable que Nestorius était personnellement peu connu da-

On le voit, Narsès était un Nestorien rigide. Mais les nécessités de la polémique avec des Monophysites comme Siméon de Beit Aršam, amenèrent peu à peu les docteurs persans à des opinions moins absolues. Le monophysisme au VIe siècle s'affina singulièrement, au point qu'il devint difficile de le distinguer de l'orthodoxie autrement que par le refus d'admettre le concile de Chalcédoine et le « tome » de Léon. Le nestorianisme accomplit une semblable évolution, et la doctrine de Maraba n'est pas très éloignée de la foi byzantine.

Nous avons dit plus haut[1] qu'à partir de l'avènement de Justin (519), plusieurs Persans se rendirent dans l'empire romain pour y visiter les saints Lieux. Il est bien probable qu'ils communiquaient *in sacris* avec les orthodoxes; parmi lesquels un grand nombre demeuraient acquis à la vieille théorie antiochienne. Nous ne pouvons pas nous expliquer autrement la polémique très vive des néo-cyrilliens défenseurs du concile de Chalcédoine, comme Léonce de Byzance, contre les « Nestoriens ». On n'argumente pas avec tant de vigueur contre des ennemis écrasés depuis près d'un siècle. Du moment que le nom de Nestorius n'était pas prononcé, les Occidentaux et les habitants de Constantinople, ainsi que de nombreux Orientaux, devaient être tout disposés à accueillir comme des compagnons

la Mésopotamie et à l'École d'Édesse, puisque l'opinion que se formaient de sa vie, au VIe siècle, les élèves de l'École des Perses était si peu conforme à l'histoire. Si nous trouvons d'autres récits dans les annalistes postérieurs, ils ne contiennent pas d'informations originales, mais sont le produit d'une compilation dont les auteurs seraient à rechercher. MARE, éd. Gismondi, p. 30 et suiv.; GOELLER, « Ein nestorianisches Bruchstück zur Kirchengeschichte », *Oriens Christianus*, fascicule I, p. 80 et suiv. Rome, 1902; — BRAUN, *Z.D.M.G.*, LIV, n. 3; la lettre publiée par M. Braun serait, paraît-il, contemporaine de Nestorius.

1. Ch. VII, p. 164.

d'armes les adversaires irréductibles de la théologie alexandrine.

La doctrine du catholicos Maraba nous est connue par sa profession de foi écrite en l'année 540, lors du voyage circulaire qu'il entreprit pour réformer les Églises du sud de la Chaldée et de la Perse propre. Elle paraît avoir été conçue dans le dessein de condamner tout ensemble le nestorianisme rigide et le monophysisme. « Dieu, dit-il[1], parla avec nous par son Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et qui est le Christ Notre-Seigneur. » Puis, après avoir attribué à ce Christ unique tant la Passion que les miracles, il poursuit[2] : « Ils (les disciples) apprirent de l'Esprit-Saint que le Christ n'est pas un homme simple, ni Dieu dépouillé du vêtement de l'humanité dans lequel il s'est montré, mais que le Christ est Dieu et homme, c'est-à-dire l'humanité ointe et la divinité qui l'a ointe[3]. » Et il conclut par ces anathèmes qui marquent bien son désir de répondre par avance à la principale objection qu'opposaient aux Nestoriens chalcédoniens et monophysites, celle de diviser le Christ et d'introduire ainsi une quatrième personne dans la Trinité : « Que quiconque introduit une quaternité dans la Trinité sainte et immuable soit anathème ! — Que quiconque ne confesse pas qu'à la fin le Fils unique de Dieu, qui est le Christ Notre-Seigneur, est apparu dans la chair soit anathème ! — Que quiconque ne confesse pas la Passion et la mort de l'humanité du Christ et l'impassibilité de sa divinité soit anathème ! — Que celui qui conclut la prière au nom du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, et

1. *Syn. orient.*, p. 551.
2. *Syn. orient.*, p. 553.
3. Il faut sans doute suppléer dans le texte (p. 542, l. 23). ܘܠܐܠܗܘܬܐ, au lieu de ܒܐܠܗܘܬܐ.

compte quelque autre avec eux, ou qui ne croit pas que l'appellation de « Fils » signifie à la fois la divinité et l'humanité du Christ, ou qui conclut la prière au nom du Christ sans confesser la Trinité, que celui-là soit anathème ! »

Un précieux témoin de la même doctrine est le discours de Thomas d'Édesse[1], l'élève de Maraba, sur la Nativité. Les idées et jusqu'aux expressions[2] semblent empruntées au symbole du patriarche d'Orient; elles sont toutefois plus précises. La doctrine antiochienne du second Adam était toujours en honneur parmi les théologiens de cette école[3]. Cependant, ce n'est plus par ses efforts personnels, mais en vertu de la grâce divine que Jésus, le second Adam, a été préservé de tout péché[4]. C'est là une importante mitigation apportée à la doctrine de Théodore de Mopsueste. Pas plus dans Maraba que dans Thomas, il n'est question de la dualité des hypostases, mais seulement de la dualité des natures. Nous n'accordons pas d'ailleurs une extrême importance à cette constatation, car ce que nous possédons des traités de ces deux théologiens est trop peu considérable pour nous permettre de porter un jugement définitif sur tous les détails de leur doctrine. D'autre part, le mot d'hypostase n'avait pas encore pris l'importance capitale qu'il devait bientôt acquérir. Enfin, il est à présumer que Maraba et Thomas faisaient, comme tous les controversistes, à l'exception des théologiens de la cour impériale, coïncider le concept d'hypostase avec celui de nature.

En résumé, la doctrine nestorienne est, chez nos deux docteurs, singulièrement atténuée. Ils insistent sur l'u-

1. *Thomae Edesseni tract. de Nativitate D. N. C.*, éd. Carr.
2. Trad., p. 40.
3. Trad., p. 35.
4. Texte, p. 47, l. 7.

nion intime des deux natures en une seule personne, en évitant d'introduire la quaternité dans la Trinité. La théologie persane suivra désormais ce courant. Les plus rigoureux parmi les docteurs de l'âge suivant ne pourront, ni peut-être ne voudront revenir en arrière.

§ 3. — La Querelle des Trois Chapitres et les controverses origénistes. — Leur répercussion en Perse.

A ce moment, arrivait à son terme un mouvement théologique qui se dessinait depuis une vingtaine d'années dans les milieux orthodoxes de l'empire byzantin. Il s'agissait d'opérer la réunion des monophysites modérés — les plus nombreux — tout en sauvegardant l'autorité du concile de Chalcédoine et du Pape saint Léon, dont Justin, après avoir fait cesser le schisme de Constantinople, s'était constitué le défenseur. On recourut, pour cela, à la métaphysique aristotélicienne. Léonce de Byzance, dont le rôle considérable a été récemment mis en pleine lumière [1], fut le plus ardent promoteur de la nouvelle théorie. Il précisa la notion d'hypostase, et s'en servit comme d'un moyen terme qui permettrait de tenir entre les deux extrêmes une position philosophiquement défendable. Avant lui, on associait étroitement les termes ὑπόστασις et φύσις, en sorte qu'il fallait être monophysite ou dyophysite, égyptien ou antiochien, et que la formule de Chalcédoine apparaissait comme un essai de conciliation bâtard et mal venu.

Léonce convint avec les théologiens qui l'avaient précédé que l'hypostase signifiait la nature « individuée »

1. Loofs, *Leontius von Byzanz*, 1887; Ermoni, *De Leontio Byzantino*, 1895.

par les notes distinctives : « l'habit, la couleur, la grandeur, le temps, le lieu, les parents, la condition, la conduite, dont l'ensemble ne peut convenir réellement à aucun autre individu [1] ». Il admit aussi que la nature et l'hypostase sont entre elles comme le « commun » et le « propre » [2]. Mais il refusa d'en conclure que l'hypostase fût nécessairement une chose parfaite : ἡ ὑπόστασις οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ προηγουμένως τὸ τέλειον δηλοῖ, ἀλλὰ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον, δευτέρως δὲ τὸ τέλειον [3]. Ὑπόστασις est premièrement ce qui subsiste en soi, secondairement ce qui est parfait. Donc, ce qui est parfait n'est pas nécessairement hypostase. La nature peut être parfaite sans être hypostatiquement, sans subsister par soi-même. Il y a, et c'est la trouvaille de Léonce, un milieu entre ὑποστῆναι et ἀνυποστῆναι : c'est être ἐνυπόστατον, c'est-à-dire subsister en un autre sujet.

On réservera donc le nom d'hypostase aux êtres substantiels qui subsistent en eux-mêmes et ne peuvent entrer en composition avec un autre être. La nature pourra subsister, non pas seulement dans son hypostase connaturelle — ses exigences ne vont pas jusque-là, — mais dans une hypostase autre que son hypostase connaturelle, où elle trouvera sa subsistance.

Dans l'économie de l'Incarnation. il y aura deux τέλεια : la nature du Verbe et la nature humaine. La première sera soutenue par son hypostase connaturelle, qui est l'hypostase de la seconde Personne de la Trinité.

Mais quel sort sera réservé à la nature humaine? Bien qu'elle soit parfaite, elle ne postule pas de subsister en soi ni d'être soutenue par son hypostase con-

1. *P. G.*, LXXXVI, col. 1945.
2. *XXX Cap.*, cap. 24.
3. Col. 1945.

naturelle. Sera-t-elle donc sans hypostase? *Quid* ἀνυπόστατον? Non, pour éviter l'eutychianisme, l'apollinarisme et le docétisme. Mais elle subsistera en l'hypostase du Verbe, elle sera *quid* ἐνυπόστατον.

Si donc on exprime le mode de l'économie par le mot d'ἕνωσις, on ne lui donnera pas le qualificatif de φυσική puisque les deux natures subsistent après comme avant l'union, ni celui de προσωπική, comme si chaque nature avait son hypostase propre, mais l'union sera dite ὑποστατική, c'est-à-dire ni κατὰ φύσιν ni κατὰ πρόσωπον, mais bien καθ' ὑπόστασιν.

Jusqu'ici Léonce se tient dans le juste milieu. Voici où commencent ses concessions aux monophysites : Les attributs de chaque nature (ποιότητες) n'existent pas en eux-mêmes ; ce ne sont pas des substances, mais des accidents, par conséquent ils doivent être enhypostatiques, être rapportés à l'hypostase et lui appartenir, que cette hypostase soit simple ou composée (ἁπλῆ, σύνθετος).

Donc la communication des idiomes se fait de telle sorte que tous les prédicats, qu'ils conviennent à une nature ou à une autre, peuvent qualifier l'hypostase. A la vérité, ces prédicats ne se rapportent pas au sujet hypostatique de la même façon, ni sous le même point de vue, et ils ne peuvent pas être donnés indifféremment comme qualificatifs à l'une ou l'autre des deux natures. On ne peut pas dire : La divinité est passible, l'humanité est éternelle.

Ces restrictions posées, les idiomes des deux natures appartiennent à l'hypostase commune : le Verbe a souffert pour nous, a été crucifié, et l'addition au *trisagion* est légitime si elle ne s'adresse qu'à la personne (hypostase) du Verbe en qui subsiste la nature humaine.

On pensa ainsi réduire Sévère d'Antioche et ses partisans; mais en vain Justinien [1] fit-il tenir un colloque en 533 sous la direction du savant et habile Hypatius d'Éphèse. Les Sévériens refusèrent d'adhérer au concile de Chalcédoine, parce qu'il avait reçu Théodoret et Ibas. En vain, dans un édit de la même année, et malgré l'avis des moines Acémètes, Justinien insista-t-il sur ce point que « le Seigneur qui avait souffert sur la Croix faisait partie de la Trinité [2] » et fit-il approuver ses paroles par le pape Jean II [3], les monophysites furent irréductibles. A la suite de la visite du pape Agapet à Constantinople, et après sa mort (536), l'empereur dut sévir et condamner à l'exil les principaux opposants : Anthime, Sévère, Pierre d'Apamée, Zooras.

Sur la querelle christologique vint se greffer la controverse origéniste [4]. Après des vicissitudes diverses qu'il ne nous appartient pas de rapporter ici, Justinien promulgua en 542 un édit contre les Origénistes où il condamna dix propositions, parmi lesquelles la préexistence des âmes, et, en particulier, de l'âme humaine du Sauveur [5]. Il défendit d'enseigner « qu'à la résurrection les corps des hommes ressusciteraient sphériques » (ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγείρεσθαι σώματα) (Proposition 5e), ou que « les astres étaient animés et avaient une action directe sur notre monde » (οὐρανὸν καὶ ἥλιον, και σελήνην... ἐμψύχους καὶ ὑλικάς εἶναί τινας δυνάμεις), ou qu'il y aurait une ou plusieurs ἀποκαταστάσεις.

1. Sur la politique religieuse de Justinien, cf. DIEHL, *Justinien*, ch. VII, p. 331 et suiv.
2. HEFELE, t. III, p. 355.
3. MANSI, t. VIII, 795.
4. DIEKAMP, *Die Origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert*, Münster, 1900.
5. MANSI, t. IX, p. 534. Cf. p. 367-375. HEFELE, t. III, p. 394 et suiv.

Plus Justinien s'appliquait à pacifier les esprits, plus il parvenait à les diviser. Les Origénistes qui comptaient plusieurs représentants dans le parti néo-chalcédonien (Léonce de Byzance était sans doute un des leurs) cherchèrent à prendre leur revanche sur les nestoriens, soit parce que Théodore de Mopsueste avait écrit contre Origène, soit simplement pour faire diversion. Théodore Askidas, le favori de l'impératrice Théodora, reprit à son compte une réclamation depuis longtemps formulée par les monophysites. Il persuada à l'empereur que les Sévériens ne refusaient d'admettre le concile de Chalcédoine que parce que Théodoret et Ibas avaient été reçus ; et, en effet, c'était un des prétextes qu'ils mettaient en avant pour justifier leur opiniâtre opposition. Donc, si l'on condamnait Théodoret et Ibas, qui étaient des Nestoriens honteux, et surtout Théodore de Mopsueste qui avait été le maître de l'hérésiarque, on arriverait à l'union tant désirée.

On sait de quelles résistances dut triompher Justinien [1]. Il atteignit cependant son but. Il fit porter par le cinquième concile œcuménique des anathèmes qui devaient anéantir les derniers restes du nestorianisme et donner, croyait-il, toute satisfaction aux monophysites les plus exigeants. Ce concile se borna pour ainsi dire à enregistrer un édit impérial rendu un peu auparavant [2]. L'empereur y déclarait que, dans l'Incarnation, on doit confesser l'union hypostatique. Il acceptait même la formule cyrillienne μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, parce que, toutes les fois que saint Cyrille s'est servi de cette formule, il a entendu φύσις dans le sens d'ὑπόστασις. De plus, il expliquait qu'on ne peut pas

1. Duchesne, « Vigile et Pélage », *Rev. des Questions historiques*, 1884, II.
2. Mansi, t. IX, p. 559 et suiv.

croire qu'avant l'union il ait *existé* deux natures, car la nature humaine du Christ n'a jamais eu de personnalité ni de subsistance distincte.

Le deuxième anathème ordonne de confesser la double naissance du Christ. Le quatrième condamne tous les subterfuges employés par les Nestoriens pour éviter de parler d'union hypostatique. On ne doit pas dire que l'union s'est faite κατὰ χάριν ἢ κατ' ἐνέργειαν, ἢ κατ' ἀξίαν, ἢ κατ' ἰσοτιμίαν, ἢ κατ' αὐθεντίαν, ἢ ἀναφοράν, ἢ σχέσιν ἢ δύναμιν,... ἢ καθ' ὁμωνυμίαν, ni κατ' εὐδοκίαν, suivant l'opinion de « Théodore l'hérétique ».

Le cinquième anathème est dirigé contre ceux qui prétendent que la sainte Vierge n'est pas proprement appelée Mère de Dieu, mais par catachrèse : εἴ τις κατὰ ἀναφορὰν ἢ καταχρηστικῶς θεοτόκον λέγει τὴν ἁγίαν ἔνδοξον ἀειπαρθένον Μαρίαν, ἢ ἀνθρωποτόκον, ἢ χριστοτόκον..... ἀλλὰ μὴ κυρίως καὶ κατ' ἀλήθειαν θεοτόκον αὐτὴν ὁμολογεῖ, ἀνάθεμα ἔστω.

Le sixième vise ceux qui, n'admettant pas la communication des idiomes, ne veulent pas « confesser que Notre-Seigneur Jésus-Christ crucifié dans sa chair est le vrai Dieu et le Seigneur de la gloire ». Dans le septième anathème, il flétrit ceux qui prétendent, à la suite de Théodore et de Nestorius, que les natures sont séparées et ἰδιοϋποστάτους, au lieu de croire en une seule hypostase composée (σύνθετος).

Les autres anathèmes[1] réprouvent plusieurs propositions de Théodore, les écrits de Théodoret contre saint Cyrille et le θεοτόκος, et la conclusion de la lettre d'Ibas à Maris. L'édit stigmatise l'hypocrisie des Nestoriens qui n'osent se déclarer ouvertement. Quand Ibas a parlé de deux natures et d'une seule force (δύναμις), il se prononçait en réalité, dit Justinien, pour la théorie des

1. MANSI, t. IX, p. 563 et suiv.

deux hypostases et du πρόσωπον honorifique, comme l'avait fait Nestorius[1].

Personne n'ignore quel tumulte suscitèrent en Afrique et en Italie l'édit de Justinien et sa confirmation par le concile œcuménique[2]. Mais si l'émotion fut telle dans des contrées où les auteurs des Trois Chapitres étaient personnellement peu connus, on s'imaginera facilement quelle elle dut être dans la Syrie orientale. C'était frapper au cœur l'Église persane que de dénoncer comme hérétiques les docteurs antiochiens, mais surtout l'illustre Théodore le Commentateur.

Le synode de Joseph (554) ne contient pas d'allusion aux controverses du moment. Il ne convient pas de s'en étonner. Trop peu de temps s'était écoulé entre la clôture du cinquième concile œcuménique et la convocation du synode patriarcal. Les évêques étaient, du reste, absorbés par leurs dissensions intérieures. Aussi la profession de foi[3] est-elle brève, et très semblable, pour les termes, à celle de Maraba : « Nous gardons la confession orthodoxe des deux natures dans le Christ, c'est-à-dire de sa divinité et de son humanité; nous gardons les propriétés des natures et nous répudions en elles toute espèce de confusion, de trouble, de mutation ou de changement. Nous conservons aussi le nombre des trois personnes de la Trinité, et, dans une seule unité vraie et ineffable, nous confessons un seul Fils véritable d'un seul Dieu, Père de vérité. Quiconque dit ou pense qu'il y a deux Christ ou deux Fils, et, pour quelque raison ou en quelque manière, introduit une quaternité, nous l'avons anathématisé et l'anathématisons ».

1. Hefele, t. III, p. 455.
2. Diehl, *Justinien*, p. 361 et suiv.
3. *Syn. orient.*, p. 355.

Il en fut de même — et la chose est plus surprenante — au synode tenu par Ézéchiel en 576[1]. Le patriarche renouvelle la confession de ses prédécesseurs et flétrit, dans le même style et presque avec les mêmes expressions, les « sectateurs d'Arius, d'Eunomius, d'Apollinaire et des autres hérétiques leurs partisans, qui blasphèment contre le Père, font passible la divinité du Fils, vilipendent l'Esprit-Saint et jettent la confusion dans l'égalité de la Trinité sainte ».

Au contraire, dans le synode de Išoʿyahb I (585) et dans ceux de Sabrišoʿ et de Grégoire, l'attitude des évêques a changé. Ils ne se défendent plus seulement contre les ennemis du dehors, mais encore contre ceux du dedans. Aussi les professions de foi, surtout celles d'Išoʿyahb, sont-elles plus précises et plus minutieuses. Le patriarche argumente contre tous les partisans byzantins ou persans du cinquième concile œcuménique : « Ces hérétiques qui, dans leur absurdité, osent attribuer à la nature et à l'hypostase de la divinité et de l'essence du Verbe les propriétés et les passions de la nature humaine du Christ qui, parfois, à cause de l'union par faite entre l'humanité du Christ et sa divinité, sont attribuées à Dieu économiquement mais non naturellement[2]. » Les Jacobites semblent plus directement visés et le sont en effet, mais ceux qui attribuent les « propriétés et les passions de la nature humaine du Christ », non pas, à la vérité, à la nature divine, mais à l'hypostase du Verbe, ce sont les orthodoxes, favoris de Justinien.

D'ailleurs Išoʿyahb, surtout dans son deuxième symbole[3], se réfère évidemment aux expressions du cin-

1. *Syn. orient.*, p. 372 et suiv.
2. *Syn. orient.*, p. 398.
3. *Syn. orient.*, p. 451 et suiv. Il est possible que cette seconde con-

quième concile, et lui concède tout ce qu'il peut lui accorder : la double naissance du Christ, et même, bien qu'avec des circonlocutions : le « *Unus de Trinitate passus est carne* ». Voici deux textes qui nous semblent très explicites, si on les compare aux anathèmes correspondants de Justinien et de son concile : « Notre-Seigneur Dieu Jésus-Christ, qui est engendré du Père, avant tous les mondes, dans sa divinité, est né dans la chair de Marie toujours Vierge, dans les derniers temps, le même, mais non de même[1] ». (Anathèmes 2 et 3 de l'édit.) « Jésus-Christ, le Fils de Dieu, Dieu au-dessus de tout, engendré éternellement dans sa divinité par le Père, sans mère, et engendré, le même, mais non de même, dans son humanité, d'une mère, sans père, dans les derniers temps. Il a souffert dans la chair, il a été crucifié, il est mort, il a été enseveli... Le Christ, Fils de Dieu, le même, a souffert dans la chair, mais, dans la nature de sa divinité, le Christ Fils de Dieu était au-dessus des passions : impassible et passible. Jésus-Christ, créateur des mondes et subissant des souffrances,... Dieu le Verbe a supporté l'humiliation des souffrances dans le temple de son corps, économiquement, par l'union suprême et indissoluble ». Le catholicos refuse seulement de dire que le Verbe est mort, et il invoque, pour légitimer son refus, le témoignage de saint Éphrem, et même celui de Sévère. Ainsi, Išoʿyahb se rapprochait le plus possible de l'orthodoxie byzantine, mais il ne confessait ni le θεοτόκος, ni l'union hypostatique; au contraire, il parle dans le même symbole d' « union prosopique »[2].

fession de foi soit celle qu'il présenta, suivant les annalistes, à l'empereur byzantin. Cela expliquerait pourquoi les professions de foi de Sabrišoʿ et de Grégoire sont moins explicites. V. ch. VII, p. 201, n. 5.

1. *Syn. orient.*, p. 454.

2. *Syn. orient.*, p. 455.

Non seulement les nouveaux adversaires s'attaquaient à la vieille christologie nestorienne, mais ils ne craignaient pas de porter une main audacieuse sur les vénérables écrits de Théodore de Mopsueste, de critiquer son exégèse et de lui préférer celle de saint Jean Chrysostome. Chose plus grave, ils n'acceptaient pas les conclusions de Théodore sur la formation du canon de l'Ancien Testament; ils réhabilitaient par exemple le livre de Job, assez malmené par l'Interprète, et prétendaient que le véritable auteur de cet ouvrage était Moïse lui-même.

Le catholicos s'émut. Depuis le concile de Beit Lapaṭ (484), les écrits du Commentateur étaient reçus de tous, et, pour ainsi dire, canonisés en Perse. Il fallait raffermir la colonne maîtresse de la théologie nestorienne. Išoʿyahb s'y employa avec tout son zèle, et, après lui, ses successeurs, Sabrišoʿ et Grégoire.

Mais qui étaient « ces bègues et ces imposteurs s'attaquant à Théodore comme des scarabées et des grillons sortant des recoins ou des trous de l'erreur », comme s'exprime le catholicos avec un dédain trop visiblement affecté pour être sincère [1] ? C'étaient les partisans de Ḥenana d'Adiabène, ce docteur de Nisibe, qui suscita, au sein de l'Église persane, une si redoutable tempête, « à cause, dit son antagoniste Babaï le Grand, de nos péchés, à cause des pasteurs faibles qui s'aimaient eux-mêmes plus que la vérité et la charité du Christ [2] ». Nous avons vu plus haut quels développements prit ce schisme, avec la complicité des professeurs de Nisibe et de l'évêque Siméon. Aussi, tandis qu'Išoʿyahb traite en 585 les Ḥenaniens de grillons et de scarabées, Babaï, quelques

1. *Syn. orient.*, p. 400.
2. *De Unione*, ms., f. 188 B.

années plus tard, les appelle « maudits, brutes, fils du méchant » et qualifie leur doctrine de « lie et de cloaque de toutes les hérésies [1] ».

Au rapport de ce théologien[2], l'hétérodoxie de Ḥenana était triple : il était chaldéen, origéniste et hérétique (au point de vue de l'Incarnation). L'accusation de chaldaïsme ou de magie entraîne celle de fatalisme. Ḥenana réprouvait en effet les opinions pélagiennes de Théodore de Mopsueste sur le libre arbitre. C'est contre lui que fut dirigé l'anathème de Sabrišoʿ : « Nous repoussons et éloignons de toute participation avec nous quiconque admet et dit que le péché est placé dans la nature et que l'homme pèche involontairement, et quiconque dit que la nature d'Adam a été créée immortelle dès l'origine[3]. »

Est-ce calomnieusement que Babaï[4] attribue à Ḥenana l'opinion suivante : « Le sort et la fatalité sont cause de tout et tout est conduit par les étoiles » ? Nous ne saurions le dire. Cette imputation n'est cependant pas invraisemblable. Ḥenana croyait avec Origène que les étoiles étaient des êtres vivants et animés (ἐμψύχους) et il leur attribuait une action intelligente.

Il professait encore, avec le même docteur, d'autres doctrines non moins suspectes. Il niait « la résurrection des corps et n'admettait le salut que pour les âmes. Il

1. Cette doctrine était jusqu'à présent fort mal connue. Des documents récemment publiés nous permettent de la préciser davantage. Ce sont la Passion du prêtre Georges rédigée par Babaï, et l'exposition de la foi faite au roi Chosrau en 612. *Syn. orient.*, p. 580-598 et 625-634. Grâce à l'obligeance de M. Chabot, nous sommes en mesure d'adjoindre à ces textes un traité inédit de Babaï sur l'Incarnation (*De unione*), qui nous fait connaître, dans les derniers détails, les objections que rencontrait la théorie nestorienne rigide, et contient un exposé complet de cette dogmatique.

2. *Syn. orient.*, p. 626 et suiv.

3. *Syn. orient.*, p. 459.

4. *Syn. orient.*, p. 626.

n'y aura pas de jugement ni de châtiment. Le fornicateur ou l'adultère ne pèche pas, parce qu'il est ainsi déterminé dès sa naissance. Enfin tous les hommes participent à la nature de Dieu[1] ». On reconnaît là les doctrines condamnées par Justinien en 542[2].

Comme les Origénistes de l'empire byzantin, auprès desquels il étudia probablement en Syrie ou en Palestine, Ḥenana enseignait la doctrine de l'union hypostatique. Il admettait également le θεοτόκος et la communication des idiomes. Aussi Babaï accole-t-il son nom abhorré à ceux de Cyrille « l'Égyptien » et de Justinien, « l'empereur impie ».

§ 4. — La dogmatique officielle au début du VIIe siècle.

La nécessité où se trouvèrent les théologiens officiels de lutter contre les Jacobites et les partisans de Ḥenana les conduisit à adoucir, autant que possible, la doctrine dyophysite et à préciser certains points demeurés un peu obscurs : les relations réciproques des deux natures en Jésus-Christ, la distinction de la personne, de la nature et de l'hypostase, enfin la qualification du mode d'union des natures.

C'est à définir ces questions si controversées que Babaï le Grand a consacré la majeure partie de son Traité *De Unione*. Nous ne saurions mieux faire pour nous représenter exactement les conceptions dogmatiques du nestorianisme orthodoxe que d'emprunter

1. *Ibid.*
2. D'après le traité *De Unione*, Ḥenana admettait que le corps du Christ ressuscité et ceux des fidèles après le Jugement dernier, étaient σφαιροειδῆ (ms., p. 126). Ainsi il n'y avait pas de véritable résurrection des corps à la fin du monde, comme on le voit d'après l'anathème qui conclut le ch. XIX de l'ouvrage de Babaï auquel nous nous référons.

les propres expressions d'un docteur aussi autorisé.

Les Nestoriens, avons-nous dit, rejetaient l'expression : communication des idiomes, comme devant nécessairement entraîner la confusion des natures. Mais pour maintenir la réalité de l'union, il leur fallut admettre « l'échange des noms ».

« Dans l'union naturelle du corps et de l'âme, écrit Babaï[1], les noms naturels s'échangent réciproquement[2], comme si l'âme était enchaînée au corps. On ne nomme pas l'âme [isolément] comme si elle n'était pas emprisonnée dans la chair et dans le sang. Nous disons : ... J'ai froid, j'ai chaud, je sais, je comprends, un tel est mort, fils d'un tel, et nous savons bien que tels attributs appartiennent au corps, et tels autres à l'âme. De même, quand nous parlons de cette union [de l'Incarnation], nous disons : Le Christ est mort, le Fils est mort, par le Fils tout a été créé et fait, bien que nous comprenions que tels attributs appartiennent à l'humanité qui a reçu la mort,... et tels autres à la divinité par qui tout a été créé et fait, et les natures n'ont pas perdu leurs idiomes à cause de l'union. Car le Dieu Verbe ne possède pas de limitation, n'a pas perdu sa spiritualité pour devenir homme par nature. L'Homme ne possède pas dans sa nature l'éternité, l'infinité, il n'est pas l'esprit invisible, ni le Fils connaturel au Père, mais, en vertu de l'union avec le Dieu Verbe, il est Fils dans une seule appellation, domination, adoration et honneur, quoique non pas dans une seule nature, en sorte qu'il n'y a pas deux Fils ou deux Fils du Très-Haut. »

Plus loin, précisant sa pensée, il ajoute[3] :

« Quand nous disons qu'un homme a été crucifié et est mort, nous ne disons pas que son âme a été crucifiée et est morte, car elle est immortelle; mais, à cause du πρόσωπον de l'unité naturelle, et d'une appellation commune, nous disons que

1. *De Unione*, ms., f. 109 A et B.
2. Litt. : *dantur et assumuntur*.
3. *De Unione*, f. 122 B.

l'homme a été crucifié. Ici aussi, de même, nous disons que le Christ a été crucifié, que le Christ est mort et est ressuscité, mais nous ne disons pas que Dieu a été crucifié et est mort. Nous disons que le Fils de Dieu a été livré pour nous et cela à cause du πρόσωπον de l'union, mais non que la divinité a souffert ou est morte, elle qui a ressuscité et parachevé son temple unique. Mais nous ne disons pas simplement : L'homme est mort, pour ne pas être comme les Pauliniens [1], qui nient sa Divinité. Nous ne disons pas que Dieu a été crucifié pour ne pas être comme les Manichéens qui nient l'humanité du chef de notre race, ou comme ceux qui introduisent la création et le changement [dans la Trinité]; mais nous disons que le Christ est crucifié, sachant bien qu'il a été crucifié et est mort dans son humanité, non dans sa divinité, mais sans être éloigné d'elle; unie avec elle, il a souffert tout ce qui convenait à sa nature. »

On fera donc l'échange des noms qui appartiennent à chacune des natures, en vertu de l'union prosopique. Mais ces noms eux-mêmes seront déterminés d'après les saintes Écritures, et divisés en deux classes : premièrement les noms qui appartenaient à la divinité avant son union avec l'humanité, deuxièmement soit ceux qui appartiennent au Christ [2] :

« A partir de l'économie corporelle et à la suite, tant ceux de la divinité suivant l'union que ceux de l'humanité, par suite de l'unique πρόσωπον de l'économie adorable, en l'adhésion des deux natures qui gardent leurs idiomes dans le πρόσωπον unique d'un seul Fils. »

La première classe comprend les noms de Fils, Verbe, Dieu, Seigneur, Unique, Lumière, Rayon, Image, Vie,

1. C'est-à-dire : les partisans de Paul de Samosate.
2. *De Unione*, f. 139 B. Je restitue ce passage altéré.

Ressemblance de Dieu, Roi, Saint. La deuxième classe renferme les noms de :

« Jésus-Christ, embryon, premier-né de Marie, Emmanuel, enfant, homme, fils de l'Homme, fils du Très-Haut, premier né de toutes les créatures, premier-né d'entre les morts, prêtre, fils de David, roi, seigneur, prophète, Adam, image du Dieu invisible, juste, saint, rocher, pain, vigne, voie, porte, agneau, pasteur, sceptre, et le reste. »

Après avoir longuement expliqué chacun de ces noms, Babaï donne un exemple de la « communication des noms », en appliquant à l'hypostase divine le texte : *Jesus Christus heri, hodie, ipse et in saecula*, et à l'hypostase humaine les termes de Fils unique, et de Seigneur de Gloire [1].

Son refus d'admettre l'union hypostatique se fonde sur des considérations philosophiques. Il ne convient pas de rapprocher le concept d'hypostase de celui de personne, comme font les théologiens de Justinien, mais, au contraire, du concept de nature, ce qui est, il faut en convenir, plus conforme à l'ancienne tradition. Babaï critique vivement la notion d'hypostase composée (συνθετός) que Léonce avait introduite dans la dogmatique byzantine.

Comme la théorie de l'hypostase et de la personne est le centre de la dogmatique nestorienne et qu'elle est jusqu'à présent très imparfaitement connue, nous croyons utile de donner de copieux extraits du chapitre XVII du *De Unione*, où la question est traitée avec l'ampleur désirable. Voici donc les définitions que donne Babaï de l'hypostase et de la personne :

« On appelle *hypostase* la substance (οὐσία) singulière, sub-

1. *De Unione*, ch. XX.

sistant dans son être unique, numériquement une, et séparée de beaucoup [d'autres], non en tant qu'individuante, mais en tant qu'elle reçoit, chez les êtres créés, raisonnables et libres, des accidents variés, de vertu ou de crime, de science ou d'ignorance, et, chez les êtres privés de raison, également des accidents variés, par suite de tempéraments contradictoires, ou de tout autre façon... L'hypostase est fixée dans sa naturation et sous son espèce (εἶδος), car la nature de l'hypostase lui est commune avec toutes les hypostases semblables. Mais elle se distingue des hypostases ses semblables par la propriété individuelle, qui est possédée par la personne : Gabriel n'est pas Michel, Paul n'est pas Pierre. Mais dans chacune de ces hypostases, la nature universelle se manifeste, et le raisonnement fait connaître quelle est la nature unique qui comprend universellement les hypostases [1], que ce soit celle des hommes, ou quelqu'une des autres. Mais l'hypostase ne comprend pas l'universalité [2].

« Quant à la *personne*, c'est cette propriété de l'hypostase qui la distingue des autres. L'hypostase de Paul n'est pas, en effet, celle de Pierre. Sous le rapport de la nature et de l'hypostase, ils sont égaux, car tous deux ont un corps et une âme, sont vivants, raisonnables et corporels; mais par la personne, ils se distinguent l'un de l'autre, en vertu de la singularité particulière que chacun possède, soit pour la sagesse, soit pour la force, soit pour la taille, soit pour l'aspect ou le tempérament, soit pour la paternité ou la filiation, soit par le sexe masculin ou le sexe féminin, ou en n'importe quelle manière qui distingue et révèle la propriété particulière, et [manifeste] que celui-ci n'est pas celui-là et celui-là n'est pas celui-ci, bien que, sous le rapport de la nature, ils soient égaux. Et, *parce que la propriété singulière que possède l'hypostase n'est*

1. C'est-à-dire qui est la *notion* universelle commune à toutes les hypostases.

2. C'est-à-dire : n'est pas une *notion* universelle.

pas l'hypostase elle-même, on [appelle] personne (πρόσωπον) *ce qui distingue*[1]. »

Du domaine philosophique, Babaï s'élève au domaine théologique. Il explique que l'on ne peut distinguer les trois hypostases de la Trinité que par leurs notions et propriétés particulières : génération, filiation, etc... D'ailleurs ces hypostases divines sont incommunicables et ne peuvent se compénétrer. De la même manière, on ne peut pas dire que l'hypostase du Verbe puisse se communiquer à une autre hypostase, ou l'assumer. Plusieurs exemples empruntés à l'observation de la nature appuient et confirment ces théories.

Ces principes posés, restait à qualifier le mode de l'union des deux natures. Cette union ne peut pas être dite hypostatique, puisque l'hypostase est incommunicable. C'est donc une union prosopique ou personnelle; mais par quels termes la caractériser? Il faut éviter tous les mots qui impliquent l'idée de changement, de mélange et de confusion; on choisira préférablement les vocables de la théologie traditionnelle d'Antioche : assomption, habitation, temple, vêtement, adhésion (ἀνάληψις, ἐνοίκησις, ναός, ἱμάτιον, συνάφεια).

Mais ces expressions prises isolément sont, Babaï en convient, inexactes et insuffisantes. Au VIIe siècle, la controverse contre les Monophysites a contraint les Nestoriens à resserrer les liens qui unissent les deux natures.

« On ne dit pas, écrit Babaï[2], d'un homme qui revêt sa

1. C'est-à-dire : l'ensemble de ces marques distinctives, de ces accidents dont l'hypostase est le *substratum*. Un peu plus loin, Babaï donne l'exemple suivant : « Quand deux hommes viennent au loin, nous savons que ce sont deux hypostases, mais *quel* est celui-ci ou celui-là, nous l'ignorons encore. »
2. *De Unione*, f. 118 et suiv.

tunique qu'il y habite, ni des poissons qui sont dans l'eau que c'est leur temple. De même, adhésion n'est pas union: les poissons adhèrent à l'eau et n'y sont pas unis. Au contraire, il y a des unions qui ne sont pas des adhésions, par exemple des unions morales, telles que celles des chrétiens entre eux. Ainsi on doit parler à la fois d'habitation d'adhésion unitive et prosopique. Cette union ineffable se fait suivant tous ces modes et au-dessus d'eux. »

Ainsi l'union morale (σχετική), l'union κατὰ χάριν et κατ' εὐδοκίαν sont nettement exclues.

Babaï [1] ne veut pas davantage que l'on appelle l'humanité de Jésus « fils de grâce », parce que, sans cela, il y aurait deux Fils, l'un par nature, l'autre par grâce. Il admet, à la vérité, l'union « volontaire », mais dans ce sens que le Verbe n'était nullement contraint de prendre (*assumere*) l'humanité de Jésus, et non dans le sens où l'entendait Théodore de Mopsueste. Et il en donne une raison péremptoire : l'union du Verbe et de l'humanité a eu lieu au commencement de la conception, au moment même de l'Annonciation. Or, à ce moment, l'humanité du Christ était incapable de penser par elle-même et de discerner le bien et le mal.

Nous arrêterons ici cet exposé. Nous ne l'avons fait aussi détaillé qu'en raison de la nouveauté et de l'importance des documents que nous avons pu utiliser. Il n'entre pas dans notre plan de relater les vicissitudes diverses de la théologie nestorienne après la chute de l'empire Sassanide [2]. Du reste, aucun principe nouveau ne fut posé, aucune donnée vraiment originale introduite dans les débats. Dès le début du VIIe siècle, la dogmatique persane est définitivement fixée,

1. *De Unione*, f. 74, A.
2. Voir notre thèse *De Timotheo I, Nestorianorum patriarcha*, ch. III.

aussi bien en ce qui concerne la doctrine officielle qu'en ce qui regarde les écoles dissidentes [1].

1. On serait tenté, à première vue, de faire une exception en faveur de Sahdona, qui, en 630, se convertit au catholicisme byzantin, lors d'un séjour en Syrie. Mais la conversion de cet évêque est un fait isolé. C'est à tort, sans doute, que M. GOUSSEN (*Martyrius-Sahdona's Leben und Werke*, p. 13, n. 1) y voit l'aboutissant d'un courant orthodoxe qui aurait existé d'une façon continue, bien que latente, dans l'Église de Perse. Sahdona ne paraît pas avoir été ḥenanien, car sa doctrine ne recèle aucun ferment d'origénisme. Il n'eut pas de disciples en Perse. Le futur patriarche Išoʿyahb III, compagnon de voyage du converti, prit soin de faire expulser celui-ci du siège épiscopal de Maḥozē de Arēwān auquel il avait été promu, et soumit ses livres à une sévère et efficace censure (voir l'édition des œuvres de Sahdona donnée par le P. BEDJAN (Leipzig, 1903) et la Préface de M. R. DUVAL. Cf. ci-dessus, ch. VIII, p. 244.

CHAPITRE X

LES ÉCOLES NESTORIENNES

§ 1. — Les Écoles de Séleucie et de Nisibe

Dans toutes les parties de l'univers chrétien, des écoles s'élevaient à l'ombre des églises. Partout les évêques avaient à cœur la formation doctrinale des clercs et des moines. Mais nulle part, peut-être, les écoles ne furent plus nombreuses et plus florissantes que dans le monde syrien. Aux v[e] et vi[e] siècles, cet âge d'or des controverses religieuses, les divers partis en présence n'épargnèrent aucun moyen de promouvoir leur influence et de propager leurs idées. Les chefs intriguaient à la cour, et se préoccupaient d'enrôler sous leur étendard les personnages les plus haut placés. Mais ils comprenaient que cette tactique excellente n'avait de chances sérieuses de succès que si l'on prenait soin, en même temps, de masser derrière les capitaines une armée de simples soldats nombreux et convaincus. Grâce à cette méthode, les Jacobites purent conquérir la Mésopotamie et la Syrie euphratésienne, pour ne pas parler de l'Egypte, en dépit de la pression officielle exercée par l'administration impériale en faveur de l'Église orthodoxe.

1. Assemani, *B. O.*, IV, p. 924 et suiv.

Les évêques nestoriens saisirent, eux aussi, l'importance de la vulgarisation de l'enseignement religieux. La plupart d'entre eux, dès la seconde moitié du v[e] siècle, étaient des hommes fort instruits : Barṣauma et Acace étaient, nous l'avons dit, d'anciens élèves de la vieille École d'Édesse[1]; plusieurs de leurs condisciples siégeaient avec eux dans les conseils ecclésiastiques. Mais de 510 à 550, les Écoles fondées par ces prélats déclinèrent, et la culture théologique subit le contre-coup de la décadence générale.

Sous le règne de Maraba au contraire, et surtout sous celui d'Ézéchiel, la nécessité de lutter contre l'envahissement du Jacobitisme fit éclore partout, et particulièrement dans les provinces du Nord les plus directement menacées, une prodigieuse floraison d'écoles de village. Chaque église, chaque monastère devint un centre actif d'enseignement religieux. Le mafriano jacobite Denḥa, dans sa *Vie de Maruta*[2], constate qu'en Adiabène, « dans chacun de leurs bourgs, pour ainsi dire, les Nestoriens avaient pris soin de fonder des écoles où ils enseignaient des hymnes (ܡܕܪ̈ܫܐ), des cantiques (ܡܥܢܝ̈ܬܐ), des répons (ܥܘܢܝ̈ܬܐ), des chants (ܙܡܝܪ̈ܬܐ), que, d'un commun accord, on pût répéter dans toutes leurs provinces ». C'était un moyen très efficace de propagande. On ne pouvait songer à initier le vulgaire aux mystères de l'Écriture et aux règles de la communication des idiomes. Mais on mettait dans sa bouche des chants orthodoxes, et on prohibait avec sévérité les hymnes hérétiques, comme le prouvent les canons de Sabrišoʿ et de Grégoire[3]. Le cantique était

1. Voir ch. VI.
2. *Vita Marutae*, ms., f. 199, v. *b*.
3. « Nous avons appris qu'il en est qui suppriment ces proclamati[…] liturgiques : Nous tous, dans la crainte et la glorification, de mêm[…]

le signe distinctif du vrai croyant. Trois siècles auparavant, Arius avait enseigné sa doctrine aux matelots d'Alexandrie en imitant les rythmes sotadiques. Aujourd'hui encore, la foi du musulman tient tout entière dans une formule bien connue.

Mais, pour les lettrés et les ecclésiastiques, cette formation rudimentaire était insuffisante. De tous temps, les évêques et les clercs instruits virent se former autour d'eux un cercle plus ou moins large d'auditeurs avides de recueillir leurs enseignements. Peut-être dans chacune des métropoles provinciales eut-on des maîtres d'Écriture Sainte et de Théologie. Les textes ne paraissent pas cependant suggérer cette idée. De même que, dans l'Orient romain, Théodoret, évêque d'une obscure cité perdue dans les montagnes, et, avant lui, Théodore, chef d'une minuscule église de Cilicie, exercèrent autour d'eux une influence extraordinaire, ainsi, en Perse, autour de deux évêques de la petite ville de Lašom[1], Mika, au ve siècle, et Sabrišo[1], au vi^e, se réunirent de nombreux disciples. Pour l'époque que nous étudions, deux églises seulement semblent avoir été dotées d'un établissement permanent d'enseignement, et, comme nous dirions aujourd'hui, d'une Université : l'église patriarcale de Séleucie-Ctésiphon et la grande métropole du Nord, Nisibe.

Encore l'existence de l'École de Séleucie n'est-elle bien attestée qu'à partir du vi^e siècle. Les annalistes nestoriens[2] en placent les origines au ive siècle. Mais

celle-ci : Louange au (Dieu) bon, et : La lumière de l'apparition du Christ, qui enseignent clairement la dualité des natures du Fils..... S'ils persistent et n'obéissent pas, nous leur interdirons l'église et la réception des saints mystères. » *Syn. orient.*, p. 460 ; cf. p. 477.

1. Cf. Hoffmann, *Auszüge*, p. 274. *Syn. orient.*, p. 299 et 306.

2. Assemani, *B. O.*, IV, p. 929. Mare, p. 24. ʿAmr, p. 12.

ce qu'ils nous racontent d''Abda, d''Abdišo' et de leurs disciples est évidemment fabuleux. A la fin du v[e] siècle, Acace, le futur catholicos, aurait été professeur à Séleucie[1]. En réalité Maraba nous paraît être le vrai fondateur de l'École. Nous savons les noms de quelques-uns de ses successeurs[2] : Isaïe, Ramišo', Qayura, Marē, qui fut le concurrent d'Ézéchiel au catholicat, et le patriarche Grégoire. L'histoire intérieure de cette École nous est mal connue. Elle resta toujours très modeste, au moins avant la chute des Sassanides, en dépit de l'attraction que devait exercer la capitale. Ni pour la célébrité des maîtres, ni pour le nombre et la valeur des étudiants, elle ne put rivaliser avec son aînée, la glorieuse École de Nisibe.

Nous avons dit plus haut[3] comment l'École des Perses à Édesse ayant été définitivement fermée par l'empereur Zénon en 489, à l'instigation du « chien enragé » et du « docteur en mensonge »[4], l'évêque Cyrus, Barṣauma recueillit dans sa ville épiscopale les plus marquants des réfugiés et y constitua une école sur le modèle de celle où lui-même avait étudié, à l'époque déjà lointaine où Ibas y interprétait les Écritures. Les statuts dont il dota sa nouvelle fondation ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Il paraît qu'une main perfide les avait malignement soustraits et qu'il fut impossible d'en retrouver un seul exemplaire à la bibliothèque de l'École[5]. Ces règles ne péchaient sans doute pas par excès de douceur. A la tête de l'Université nouvelle,

1. Mare, p. 37 : « Acacius... Edessa discessit Madainam contendens. ubi doctoris munus exercuit toto tempore praefecturae Babuaei. » Cf. 'Amr, p. 20.

2. Mare, p. 45. 'Amr, p. 23 et 24. *B. O.*, III, p. 86. V. plus haut, p. 169, n. 3.

3. Ch. vi.

4. *Gli Statuti della Scuola di Nisibi*, p. 10 du tirage à part.

5. *Gli Statuti*, p. 8.

il plaça son ancien condisciple et ami Narsès « le Docteur admirable, la Langue de l'Orient, le Poète de la religion chrétienne, la Harpe de l'Esprit-Saint[1] ». Ce grand homme assit pour jamais la réputation de l'École qu'il dirigeait. Son œuvre immense, dont nous ne connaissons que quelques fragments, forma le trait d'union entre les docteurs du nestorianisme hellénique et les théologiens de la Syrie orientale. Il mourut probablement dans les vingt premières années du VIe siècle. Son neveu Abraham lui succéda[2]. A la mort de celui-ci, on désigna après lui deux autres disciples de Narsès, Jean de Nisibe et Joseph Huzaya, c'est-à-dire originaire du Huzistan. Ce dernier mourut vers 575.

Il est impossible, dans l'état actuel de la science, de déterminer avec exactitude la chronologie de ces directeurs. Nous ne pouvons pas même assurer qu'ils se soient succédé dans l'ordre que nous indiquons. Nous connaissons mieux quelques-uns des professeurs et des élèves de cette époque : Paul métropolitain de Nisibe, que nous avons identifié plus haut avec Paul de Baṣra et avec Paul le Perse, l'auteur de la controverse contre les Manichéens signalée par M. Mercati[3], le catholicos Maraba, qui étudia à Nisibe avant son voyage en Occident et y professa quelque temps à son retour; Abraham bar Qardaḥē (fils des forgerons); l'introducteur en Orient du cénobitisme pacômien, Abraham de Kaškar, enfin les patriarches Išoʿyahb I et Sabrišoʿ.

La prospérité de l'École allait toujours grandissant. Sous le successeur de Joseph Huzaya, Ḥenana d'Adiabène, elle compta, s'il faut en croire Mare, jusqu'à huit

1. MARE, p. 38. R. DUVAL, *Litt. syr.*, p. 346.
2. MARE, p. 39 et 48.
3. V. ch. VI, p. 166.

cents étudiants [1]. Le chiffre, si élevé qu'il paraisse, n'est pourtant pas invraisemblable, car nous savons, d'ailleurs [2], que lorsque Grégoire de Kaškar dut renoncer à l'évêché de Nisibe, un certain nombre d'étudiants, trois cents environ, se séparèrent des Ḥenaniens, et, pour protester, quittèrent l'Ecole. C'est à ce moment sans doute que Babaï le Grand « fut docteur à Nisibe dans le xenodochion », après avoir étudié, pendant quinze ans, « la doctrine et les commentaires »[3]. Les controverses et les dissensions de l'École, au commencement du VIIe siècle, appartiennent à l'histoire générale [4]. Il nous suffit de rappeler qu'elles eurent pour résultat la création d'écoles plus orthodoxes au grand monastère d'Abraham [5], tout d'abord, et ensuite au couvent à Beit ʿAbē ; elles n'atteignirent jamais à la notoriété de l'École de Nisibe. Celle-ci fut d'ailleurs bientôt reconquise au nestorianisme rigide par ses anciens élèves, Išoʿyahb II et Išoʿyahb III, et redevint, comme au temps de Barṣauma, l'invincible rempart de l'orthodoxie la plus autorisée.

§ 2. — Le règlement intérieur de l'École de Nisibe, l'organisation des études [6].

L'École de Nisibe était, à la fois, comme on dirait en

1. L'Anonyme, auteur de la *Vie de Sabrišoʿ*, appelle Nisibe « la mère des sciences, la ville intellectuelle ». *Vie de Sabrišoʿ*, éd. Bedjan, p. 291, l. 11. *B. O.*, IV, p. 927. Mare, p. 48.
2. ʿAmr, p. 30. Cf. Guidi, *Chron. anon.*, p. 16.
3. *Livre de la Chasteté*, n. 39.
4. Voir ci-dessus, le ch. VIII.
5. *Passion de Georges :* Hoffmann, *Auszüge*, p. 101 et suiv. *Syn. orient.*, p. 626.
6. Par une singulière bonne fortune, les règlements intérieurs de l'École de Nisibe nous ont été conservés. M. Guidi les a publiés en 1890 et M. l'abbé Chabot en a donné récemment un commentaire des plus in-

Allemagne, Université et convict[1]. Elle se rapprochait, en somme, du type actuel de nos séminaires français. C'était un « coenobium » et l'on y vivait sous un régime quasi monastique. Non que tous les étudiants fussent moines ou se destinassent à la vie monastique (il y avait parmi eux des prêtres et des laïques, qui conservaient la propriété de leurs biens), mais parce que la vie commune appelle nécessairement une réglementation quasi monacale.

Les élèves, venus de toutes les provinces de l'Église de Perse, devaient premièrement solliciter leur admission, prendre connaissance des statuts et jurer d'observer le célibat (I, 1)[2]. Ils contractaient trois obligations principales : la régularité, la résidence, le travail. Sur le premier chapitre, le majordome[3] et le conseil

téressants : Guidi, *Gli Statuti della Scuola di Nisibi*, dans *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. IV, p. 165-195. J.-B. Chabot, « L'École de Nisibe, son histoire, ses statuts. » *Journal de la Société asiatique*, 1896, 9e série, t. VIII, p. 43 et suiv. (je cite d'après le tirage à part).

Ces statuts forment une double série, la première promulguée le 21 octobre 496 par le métropolitain Osée ou Élisée de Nisibe, et renouvelée sous le règne de Chosrau I, le lecteur de l'École étant le diacre Narsaï; la seconde série contient les règlements édictés sous la direction de Ḥenana par le métropolitain Siméon de Nisibe en 590. Les deux séries furent réunies par les soins du successeur de Grégoire : Aḥadabuhi (602). Les collecteurs les firent précéder d'une Introduction historique dont quelques renseignements sont peut-être sujets à caution. Nous ne pensons pas, par exemple, que le renouvellement des statuts d'Osée ait eu lieu en 530, la première année de Chosrau. Si le métropolitain Paul dont il est question est Paul de Baṣra, cet évêque ne fut métropolitain de Nisibe qu'à la fin du règne de Maraba.

1. « A sa tête, un supérieur, appelé *Rabban*, notre maître (Chabot, p. 25), titre qui était aussi donné aux docteurs parmi lesquels le supérieur était choisi (I, 1), et principalement à l'Interprète, sans doute parce que ce dernier était le plus souvent appelé à remplir les fonctions de supérieur. »

2. Les chiffres romains se rapportent à l'une ou l'autre série des statuts.

3. « L'administration était confiée à un majordome, *rab baita* (Chabot, p. 25), qui était tout à la fois ce que nous appellerions aujourd'hui l'économe, le préfet de discipline et le bibliothécaire de l'École. Il était

des pères déployaient une grande sévérité. Tout est minutieusement prévu, jusqu'à l'habillement et la coiffure (II, 17). Et des pénalités savamment graduées[1], de l'amende à l'exclusion, étaient prononcées par l'autorité supérieure sans qu'il fût permis de recourir à des influences étrangères, fût-ce celle du clergé de la ville, et peut-être même de l'évêque (I, 21). La résidence devait être scrupuleusement observée : interdiction de quitter la ville, sans la permission du supérieur et du majordome. L'article 4 du premier Règlement défend, par-dessus tout, de franchir la frontière toute proche de l'empire romain, soit pour trafiquer, soit même pour vénérer les Lieux saints ou fréquenter quelque docteur renommé. On ne sortait guère de Nisibe qu'à l'époque des vacances, du commencement d'août à la fin d'octobre, ou bien, sur l'ordre du supérieur, pour aller faire l'école dans les bourgades environnantes, obligation à laquelle on ne pouvait se soustraire sous aucun prétexte. Il était interdit de manger dans les boutiques et les auberges, de prendre ses repas dans les jardins et les vergers, de visiter les monastères de femmes situés à l'intérieur des murs[2]. On ne pouvait loger au dehors, à moins qu'il n'y eût plus de place dans les bâtiments de l'École. Ces bâtiments étaient divisés en une série de petits appartements où habitaient ensemble huit ou dix élèves sous la responsabilité d'un surveillant ou chef de cellule. Les habitants d'une cellule, ou plutôt d'une *camerata*,

élu pour un an par l'assemblée des Pères... D'ailleurs, il ne pouvait rien faire d'important sans l'assentiment d'un conseil composé du supérieur et des principaux Pères. »

1. La coulpe était de règle, mais les dénonciations calomnieuses étaient sévèrement punies (I, 18; I, 16).

2. Cf. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 103, où il est question du cloître de Narsowaï à Nisibe. La sœur du martyr Georges, Hazarowaï-Mariam, s'y retira.

comme on dirait à Rome, prenaient ensemble leurs repas, dans leur local; mais il semble, si nous comprenons bien l'article 9 du premier Règlement, que ces locaux, probablement exigus, ne servaient guère que de réfectoire et de dortoir; le reste du temps se passait à l'Étude ou à l'Église. D'ailleurs, les étudiants trouvaient, dans l'intérieur de l'École, de quoi subvenir à tous leurs besoins, même en cas de maladie[1].

La prière et surtout le travail occupaient la plus grande partie de la journée (I, 8 et 9). Les chefs de cellules surveillaient leurs condisciples et stimulaient leur activité. A la différence des moines, les étudiants ne se livraient pas au travail manuel. Il n'était permis que pendant le temps des vacances aux écoliers peu fortunés, qui n'auraient pu, sans cela, subvenir aux frais de leur entretien et de leur nourriture. Les plus riches pouvaient prêter sur leur superflu, sans toutefois faire fructifier leur argent à la manière des usuriers. Le taux était fixé à un pour cent par an.

Ainsi l'École de Nisibe constituait une véritable congrégation, jouissant de la personnalité civile, capable de posséder et d'acquérir[2], investie de certains pouvoirs judiciaires et pouvant ester en justice au nom de ses membres, indépendante du clergé local et peut-être du métropolitain lui-même. Mais ce détail n'est pas bien sûr, au moins pour notre époque, car les règlements successifs semblent avoir toujours été approuvés et sanctionnés par les évêques de Nisibe. Et cette congrégation s'appuyait au dehors sur ses anciens membres, dont un grand nombre avaient été promus aux plus hautes dignités ecclésiastiques. Toute

1. Cf. le canon xv du concile d'Išo'yahb. *Syn. orient.*, p. 412.
2. Les moribonds devaient faire leur testament en présence du majordome, sous peine de confiscation (I, 17).

proportion gardée, on peut dire que l'École de Nisibe était entourée, dans l'Orient nestorien, du même prestige dont jouirent plus tard, en Occident, les grandes Universités du moyen âge.

Nous voudrions être exactement renseignés sur l'organisation des études à Nisibe. Malheureusement nous en sommes réduits aux hypothèses. M. Chabot[1] conjecture qu'au-dessous du supérieur, il devait y avoir deux docteurs principaux : l'Interprète, *m^efaśqana*, et le « maître de lecture », *maqriana*. On pourrait y joindre le *safra* ou scribe, chargé sans doute d'enseigner l'écriture. Quant aux *m^ehaggianē* et aux *baduqē*, il nous faut renoncer à déterminer leurs fonctions. La similitude de nom d'un accent massorétique a porté M. Chabot à penser que le *m^ehaggiana* était peut-être chargé d'apprendre aux débutants à lire correctement.

Un passage du Nomocanon d'ʿAbdišoʿ[2] nous fait connaître que les cours de l'École de Nisibe au XIVe siècle se répartissaient entre trois années. Il semble aussi que la base de ces cours fût la transcription de la sainte Écriture et de la Liturgie qu'expliquaient ensuite les professeurs. D'après ce texte, le programme de la première année comprenait la première partie du Bréviaire[3], les épîtres de saint Paul[4], et le Pentateuque. La deuxième année, on copiait la deuxième partie du Bréviaire, le Psautier et les Prophètes, ainsi que les hymnes des Sacrements; la troisième année, le Nouveau Testament et les Répons de l'office. Rien ne nous garantit, d'ailleurs, que ces programmes fus-

1. *L'École de Nisibe*, p. 25.
2. Cité par Assemani, *B. O.*, IV, p. 939.
3. Sur la composition du Bréviaire nestorien et ses divisions, voir Assemani, *B. O.*, III, p. 292 et suiv.
4. A moins que ce ne soient les écrits philosophiques de Paul le Perse.

sent en vigueur à l'époque dont nous écrivons l'histoire. Nous serions plutôt incliné à penser, d'après de nombreuses indications hagiographiques[1], que le cycle scolaire s'ouvrait par la transcription et l'étude de « David », c'est-à-dire du Psautier.

A ce travail de copie on joignait l'interprétation de l'Écriture. On s'attachait surtout à expliquer les Commentaires de Théodore de Mopsueste, traduits dès le temps d'Ibas et modifiés peut-être suivant le sens de Théodoret, au moins en ce qui concerne le Livre de Job et le Cantique des cantiques. On sait quels orages suscita Ḥenana[2] quand il osa prétendre que Théodore n'était pas infaillible, qu'en tout cas on pouvait s'inspirer d'autres Commentaires que des siens. Saint Chrysostome ne parvint pas à supplanter le docteur de Mopsueste, qui continua d'être appelé, chez les Nestoriens, le « Commentateur » par antonomase. Ce serait toutefois une erreur de penser que l'étude des grands théologiens grecs autres que Théodore n'était pas en honneur dans les écoles persanes. Presque tous avaient été traduits en syriaque soit par les disciples d'Ibas, soit par ceux de Maraba.

Enfin les professeurs devaient parfois dicter leurs cours; telle est sans doute l'origine d'un grand nombre de traités nestoriens. Un spécimen très ancien et peut-être unique pour son époque nous en est parvenu. Ce sont les *Instituta regularia divinae Legis*[3], de Paul de

1. Cf., par exemple, la *Vie de Maraba* citée plus haut, au ch. VII, et aussi le canon XVI du concile d'Isaac : « Celui qui est pauvre en science et ne peut réciter David par cœur ne peut pas même devenir sous-diacre. Qu'il soit rejeté jusqu'à ce qu'il ait appris à réciter par cœur David en entier ». *Syn. orient.*, p. 269. On peut joindre à ces textes, pour une époque postérieure, les constitutions de Sabrišoʿ II, de Théodose et d'Abraham, citées par Assemani, *B. O.*, IV, p. 940, 941.

2. Voir ch. IX, p. 278, et *Syn. orient.*, p. 400. Cf. *B. O.*, III, p. 81.

3. MIGNE, *P. L.*, LXVIII, col. 11-45. — Nouvelle édition dans KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, p. 465 et suiv.

Nisibe, que le *quaestor sacri palatii* Junilius fit traduire à Constantinople en 551 à l'usage de l'évêque Primasius d'Adrumète.

Les *Instituta regularia* sont très précieux comme témoins de la méthode exégétique en honneur à Nisibe. M. Kihn[1] a bien dégagé l'esprit foncièrement aristotélicien de cette méthode. A propos de chacun des livres de l'Écriture, Paul en examine successivement le but, l'utilité, l'authenticité, l'ordre, le titre et sa raison d'être, la division en chapitres, et la tendance : κοπός, χρήσιμον, τὸ γνήσιον, τάξις, αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, ἡ εἰς τὰ κεφαλαῖα διαίρεσις, καὶ ὑπὸ ποῖον ἀνάγεται. Ces termes sont tous empruntés au περὶ ἑρμηνείας.

Le texte est étudié au point de vue grammatical, suivant les πέντε φῶναι de l'*Isagoge* de Porphyre : le genre, l'espèce, la différence, la propriété, l'accident : γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός.

Le canon biblique est dressé selon les préceptes de Théodore, c'est-à-dire d'après les lois d'une critique rigoureusement scrupuleuse en matière historique. Les livres de la Bible sont partagés en livres *perfectae auctoritatis, mediae auctoritatis, nullius auctoritatis*. Ces derniers sont ce que nous appelons les Apocryphes[2]. Pour les livres *mediae auctoritatis*, ce sont les ἀντιλεγόμενα, d'après la critique personnelle de l'évêque de Mopsueste, à savoir : Job, Tobie, I Esdras, Judith, Esther, II Macchabées, l'Apocalypse, la Sagesse, le Cantique des cantiques, l'Épître de saint Jacques, la deuxième de saint Pierre, celle de saint Jude, la deuxième de saint Jean. Outre ces nomenclatures, les *Instituta* contiennent encore la solution de ques-

1. KIHN, *Theodor von Mopsuhestia und Junilius Africanus als Exegeten*, p. 272 et suiv.
2. Dans le canon de l'Église catholique.

tions scripturaires importantes et difficiles, touchant, par exemple, le sens messianique de quelques passages de l'ancienne Loi. Ce petit « Manuel Biblique » méritait, en somme, de devenir classique chez les Nestoriens [1], et d'entrer, grâce à la traduction de Junilius, dans le patrimoine des théologiens latins du moyen âge.

La logique et la rhétorique étaient-elles enseignées à l'École de Nisibe? Nous ne le croyons pas. L'École de Nisibe semble avoir été exclusivement une école de théologie[2]. Les termes que Junilius emploie dans sa Préface nous inclinent à ce sentiment[3] : « *Tu autem,* dit-il à Primasius, *more illo tuo nihil ante quaesisti quam si quis esset qui inter Graecos divinorum librorum studio intellegentiaque flagraret. Ad haec ego respondi vidisse me quemdam Paulum nomine, Persam genere, qui Syrorum schola in Nisibi urbe est edoctus, ubi divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur* ». Mais ce qui achève de nous décider, c'est le texte des canons XIX et

1. *B. O.*, III, p. 87.

2. Cependant des grammairiens lui furent certainement attachés. M. Chabot (p. 21) a remarqué que Joseph Huzaya, le prédécesseur de Ḥenana, n'a laissé aucun ouvrage d'exégèse proprement dite. « En revanche, on lui attribue un Traité de grammaire, le plus ancien dont il soit question dans l'histoire de la littérature syriaque, et un livre sur les « mots équivoques », c'est-à-dire qui s'écrivent avec les mêmes lettres tout en ayant un sens différent. Il est aussi présenté comme l'inventeur du système de ponctuation et de vocalisation en usage chez les Nestoriens élaboré à l'instar des signes massorétiques, et peut-être avec l'aide ou les conseils des Juifs qui avaient aussi à cette époque une école à Nisibe. » Nous en conclurons que si les sciences profanes furent étudiées à Nisibe, ce ne fut que dans leurs rapports avec la science sacrée et comme disciplines auxiliaires de la théologie, « ... à la différence d'autres écoles syriennes, particulièrement des écoles jacobites, où l'on donnait une plus large part aux études profanes, principalement à la philosophie péripatéticienne » (p. 27).

3. KIHN, *op. cit.*, p. 467.

xx de la deuxième série des statuts qui interdisent tout commerce avec les médecins, « parce qu'il ne convient pas d'étudier les livres des sciences humaines en même temps que les Livres saints ». Cette prohibition peut, d'ailleurs, n'avoir été en vigueur qu'au VIIe siècle, et il est possible que, du temps de Paul, les sciences profanes fussent enseignées à l'École. Nous pensons toutefois que s'il en eût été ainsi, ces cours auraient pris une très large extension, loin de disparaître au siècle suivant sans laisser de traces. Il est plus probable que, vers 530, la logique et la rhétorique, ou du moins les professeurs de logique et de rhétorique n'étaient pas en faveur dans les cercles ecclésiastiques. Les païens chassés d'Athènes par Justinien et réfugiés auprès de Chosrau I ne devaient inspirer qu'une confiance des plus limitées aux docteurs orthodoxes de Nisibe.

Quoi qu'il en soit, la grande métropole nestorienne vit naître dans ses murs la première Université théologique, les premiers cours publics de théologie. Ce phénomène qui excitait l'admiration et l'étonnement du *quaestor sacri palatii* de Justinien ne peut que nous donner une idée avantageuse de la culture du clergé nestorien à cette époque de son histoire.

CHAPITRE XI

L'INSTITUTION MONASTIQUE

§ 1. — Saint Eugène et les traditions légendaires sur l'origine du monachisme.

Nous avons essayé ci-dessus [1] de montrer comment, dès la première moitié du IVe siècle, la vie cénobitique et érémitique était en honneur dans les provinces persanes. Nous marquions que cette institution des « fils et des filles du pacte » pouvait être autochtone, et qu'il était, en tout cas, impossible de remonter jusqu'à ses origines pour en fixer la date. Il nous reste à examiner dans quelles circonstances, une fois l'hellénisation de l'Église syrienne orientale accomplie, les méthodes ascétiques de l'Occident furent introduites dans l'empire des Perses.

Nous nous trouvons tout d'abord en présence d'une tradition de l'Église nestorienne qu'Assemani avait déjà recueillie [2]. D'après cette tradition, un moine égyptien, originaire de Clysma [3], nommé Awgīn, c'est-à-dire Eugène, aurait importé dans le Ṭur ʿAbdin les pratiques des moines de saint Antoine et de saint Pacôme. Autour de lui se seraient groupés un certain nombre

1. Ch. III.
2. *Diss. de Syris Nestorianis*, *B. O.*, IV, p. DCCCLXII et suiv.
3. Près de Suez. Le rédacteur de la *Vie d'Eugène* qualifie d'île le territoire de Clysma.

de disciples, pour la plupart originaires de l'empire romain. Plusieurs de ces disciples auraient essaimé et fondé des monastères dans diverses régions de l'empire sassanide. Les historiens modernes, et, en particulier, M. Budge dans la savante Introduction dont il a fait précéder l'édition du *Livre des Supérieurs* par Thomas de Marga [1], ont accepté cette tradition en élaguant, bien entendu, certains développements fabuleux transmis par les hagiographes [2]. J'ai moi-même adopté l'opinion commune [3], non sans faire d'expresses réserves. Mais un examen plus attentif de la question m'a porté à accentuer mes doutes, et je ne serais pas éloigné de refuser toute créance à la tradition nestorienne concernant la venue de l'Égyptien Eugène au IVe siècle et la fondation par lui d'un florissant monastère.

Cette tradition a pour elle : 1° les annalistes [4]; 2° un document hagiographique récemment publié par le P. Bedjan, la *Vie d'Eugène* [5]; 3° le *Livre de la Chasteté* d'Išoʿdenaḥ, édité par M. Chabot [6]. Nous négligerons le témoignage des annalistes. Mare et ʿAmr s'inspirent ici des deux autres documents, auxquels ils ajou-

1. *The Book of Governors* (*Historia monastica*), éd. Budge, t. I, p. CXVI et suiv.

2. « It is a notorious fact that Christian monasticism was first introduced into Mesopotamia by Mar Augîn the Egyptian. » Budge, *The Book of Gov.*, t. I, p. XLIV; cf. R. Duval, *Litt. syr.*, p. 180.

3. *Revue d'histoire et de litt. religieuses*, 1902, p. 33 du tirage à part.

4. Mare, *In Vita Papae*, éd. Gismondi, trad., p. 8; — ʿAmr, p. 9; — Barhébraeus, *Chron. eccles.*, I, col. 85 et 88.

5. *Acta Martyrum et Sanctorum*, t. III, p. 376-480. Le jugement sévère que M. Westphal, *Untersuchungen*, p. 69, a porté sur la valeur morale et esthétique de cette pièce hagiographique n'est que trop justifié. Voir dans le travail que nous venons de citer, l'analyse des renseignements fournis par Mare et ʿAmr sur les fondations monastiques attribuées aux disciples d'Eugène (p. 109-113).

6. *Livre de la Chasteté*, notice 1.

tent, de leur cru, quelques anachronismes grossiers.

La *Vie d'Eugène* a la prétention de nous offrir un récit suivi et complet des gestes du saint fondateur du monachisme. Eugène exerçait la profession de pêcheur de perles. Il fut favorisé de diverses apparitions et du don des miracles : il apaisait les tempêtes et sauvait les marins du naufrage. Après vingt-cinq ans d'exercice, il se retira au monastère de Saint-Pacôme où on lui attribua l'emploi de boulanger. Il stupéfia ses compagnons, en se mettant en prières au milieu d'un four embrasé. Embarrassé de la célébrité qu'il avait acquise, il se rendit en Égypte, c'est-à-dire sans doute à Nitrie. Et, parmi les moines qui, avertis par un miracle, s'étaient rendus à sa rencontre, il choisit soixante-dix compagnons, à la tête desquels il alla évangéliser Nisibe. Après un court séjour sur les bords de la rivière Mašak[1], et toujours pour se soustraire à l'admiration publique excitée par sa thaumaturgie, Eugène se retira sur le mont Izla. Autour de lui se réunirent trois cent cinquante disciples, venus de tous les points de l'Orient romain.

La deuxième partie de l'histoire est consacrée à décrire les rapports de Mar Awgīn avec l'illustre saint Jacques de Nisibe, le martyr Milès[2] et le roi Sapor II. Le moine met tout son crédit au service de l'évêque de Nisibe. Le gouverneur de la ville, dont Eugène avait ressuscité le fils, fait part à Constantin de ce prodige. Le pieux empereur, dans sa réponse, compare Eugène à saint Antoine et à saint Hilarion. Le rédacteur de la Vie n'ose pas attribuer à son héros la découverte de l'Arche

1. Au sud de Nisibe. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 171 ; M. BUDGE (*The Book of Governors*, p. CXXVI) l'identifie avec le Μασκᾶς de Xénophon.

2. Ou plutôt Mar Milos, de Jérusalem, qui contribua pour trois cents dinars (?) à la construction de l'église du monastère.

de Noé, qui passait pour un des plus insignes miracles de saint Jacques de Nisibe. Mais, du moins, Eugène prédit le succès des recherches entreprises et, en reconnaissance, saint Jacques lui envoya un morceau du bois de l'Arche. Lors de l'inauguration du couvent que bâtit saint Jacques dans la montagne de Qardu, sur l'emplacement même du précieux gisement, Eugène et sa congrégation furent invités. Eugène entra également en relations avec Jovien au moment où l'empereur Julien envahit le territoire des Sassanides, et lui annonça par avance la mort de l'Apostat. Enfin, lorsque Nisibe eut été cédée aux Perses, Sapor II désira voir le thaumaturge et l'accueillit avec beaucoup de respect. Mais les mages voulurent disputer avec lui. Eugène leur proposa l'épreuve du feu qui tourna à leur confusion. Il délivra du démon un des deux fils de Sapor[1]. En retour, il demanda au roi la permission d'aller bâtir des monastères dans la région du Beit Huzzayē. Le roi déféra à son désir, dota même son couvent du mont Izla[2], et lui délivra des lettres patentes en vertu desquelles les moines de son obédience pouvaient aller s'établir, à leur gré, dans toutes les provinces de l'empire perse. Aussitôt les soizante-douze disciples se rassemblèrent, demandèrent la bénédiction de leur Père spirituel, puis, s'armant d'une croix, partirent pour aller fonder chacun un monastère. D'après ce véridique récit, composé par Mar Michel, compagnon de Mar Awgīn, ce moine serait mort le 21 Nisan

1. Par là cette légende est en connexion avec les autres pièces hagiographiques qui louent la piété de Sapor et mentionnent la conversion de ses enfants : Actes de Gubarlaha et de Kazo (Bedjan, t. IV, p. 141 et 218); histoire de Mar Behnam (Hoffmann, *Auszüge*, p. 17 et suiv.) et des martyrs de Tur Bra'in (*op. cit.*, p. 9 et suiv.). Voir *Litt. syriaque*, p. 141-143.

2. D'une terre nommée Hidgan. Budge, t. I, p. cxxx. Voir ci-dessous, p. 312.

674 de l'ère des Grecs, c'est-à-dire en avril 363.

Les Nestoriens possédaient tout un cycle de récits eugéniens qui disaient lá vie merveilleuse des disciples du saint. Nous connaissons les Vies de Šalliṭa, de Yonān, de Daniel le médecin et de Mīkā. Šalliṭa[1] aurait quitté l'Égypte à la suite d'Awgīn, puis se serait fixé à Nisibe, et ensuite à Kewela avec saint Jacques et Awgīn. Abandonnant définitivement le mont Izla, il serait allé dans le Beit Zabdaï, au bourg de Beit Mawila[2], et y serait mort à un âge très avancé.

Yonān[3], l'anachorète d'Anbar, serait Cypriote d'origine. S'il faut en croire l'hagiographe Zādoē, « prêtre et solitaire, chef du monastère de Saint-Thomas dans le pays de l'Inde, dont le siège est fixé sous le pays des Qaṭrayē, à Ceylan, l'île noire », et qui se donne comme contemporain de Mar Yonān, ce saint moine avait rencontré Mar Awgīn en Égypte. Lors de la dispersion des disciples, il alla dans le désert de Pērōzšabur où il fut nourri miraculeusement pendant vingt années. Il se rendit de là à « notre saint monastère » pour y voir le saint abbé Pīlūn qui avait prié Dieu de lui montrer un saint de la compagnie de Mar Awgīn. (L'auteur prétend avoir reçu lui-même Yonān et un autre père étranger du nom de Pāpā.) Enfin Yonān retourna à son monastère d'Anbar et y mourut.

Daniel le médecin[4] est, d'après son historien, un moine de Thébaïde. Il assiste à tous les miracles d'Awgīn et à la guérison des deux fils de Sapor que Māni avait livrés au démon[5]. Daniel quitte le mont Izla avec Michel, le prétendu auteur de la *Vie d'Eugène* à

1. Bedjan, t. I, 424 et suiv. *Livre de la Chasteté*, n. 1 et 5.
2. Le *Livre de la Chasteté* dit : au village de la Chasteté.
3. Bedjan, *Acta MM. et SS.*, t. I, p. 466 et suiv.
4. Bedjan, *Acta MM. et SS.*, III, p. 481 et suiv.
5. On notera l'embellissement de la légende.

qui l'indigent narrateur de la vie de Daniel emprunte largement, comme à un frère. Ils parcourent la province d'Atur, séjournent à Ḥesna 'Ebraya (Mossul), près d'un bourg du pays de Ma'alta [1], dit Beit Qayta, et dans le Beit Nuhadra. A Tel-ḥaš, ils convertissent des milliers d'idolâtres. Le roi du pays veut leur offrir son royaume. Ils se contentent d'une église et de ses dépendances qu'ils font bâtir en dix mois. Nos héros se rencontrent avec le fameux Milès que, pour les besoins de la cause, un anonyme patriarche crée évêque de Beit Nuhadra et de Tel-ḥaš. Enfin Daniel succombe, on ne nous dit pas en quelle année.

Mīkā [2], originaire de Beit Nuhadra, resta fidèle à Awgīn, lorsque la persécution de Julien eut dispersé ses collègues. Puis il alla à Jérusalem, où il fut, malgré lui, ordonné évêque de Tarse par le patriarche d'Antioche Flavien. Il s'échappa et se rendit au Sinaï, puis à Scété et il s'enfonça « dans le désert intérieur ». Il retourne ensuite à Alqoš, la patrie du prophète Nahum; il y construit un monastère, à l'est du village, avec les contributions volontaires des gens de Ma'alta. Le monastère fut richement doté et on y adjoignit des écoles qui furent très fréquentées. Après avoir été averti par une vision, il mourut le premier vendredi du mois de Tešrî II (novembre), à l'âge de cent vingt ans [3].

1. Sur le pays de Beit Nuhadra et de Ma'alta, v. HOFFMANN, *Auszüge, Excurs* n. 12, p. 208-216.

2. BEDJAN, *Acta MM. et SS.*, t. III, p. 510 et suiv.

3. A ces Histoires nous en joindrons, pour mémoire, trois autres qui n'appartiennent pas au même cycle, mais prétendent décrire des faits contemporains : l'Histoire de Zi'a (BEDJAN, *Acta MM. et SS.*, I, p. 398 et suiv.) qui créa des monastères dans le pays de Gēlu; du solitaire égyptien Bišu (BEDJAN, *Acta MM. et SS.*, III, p. 572 et suiv.) et de 'Abdišo', le convertisseur de Qardagh, fondateur du couvent de Mar Ṣliba, près du fleuve Ṣerṣer. Ce Mar 'Abdišo' était disciple d'un certain Mar 'Abda qui fut aussi, d'après les annalistes, le maître du catholicos Iahbalaha. Je n'entreprendrai pas de critiquer ces informations manifestement fausses.

La troisième relation de la *Vie d'Eugène* se rencontre dans le *Livre de la Chasteté*, n° 1. C'est un résumé de la première des pièces ci-dessus analysées. L'auteur, Išoʿdenaḥ, énumère quatorze disciples d'Eugène, dont ses deux sœurs. Suivent, dans le cours de l'ouvrage, les noms de huit disciples du même moine qui auraient fondé des monastères en divers lieux.

A cet ensemble de documents, qui n'est pas très imposant d'ailleurs, s'opposent plusieurs difficultés très graves. Supposons, provisoirement, que le *Livre de la Chasteté*, très sobre de détails, soit la meilleure pièce de toute la collection. Ce Catalogue de moines illustres date, au plus tôt, du xe siècle [1]. Il contient en effet, la mention d'une translation d'un corps saint faite « en l'an troisième du règne de Djaʿfar, fils de Moʿtaçem, roi des Arabes » [2], c'est-à-dire sous le califat de Mutawaqqil en 849/50. Rien ne permet de penser que l'auteur écrivait peu de temps après cet événement. Le texte produit plutôt l'impression toute contraire. Et je placerais, pour ma part, la composition du métropolitain de Baṣra vers 900. C'est donc au xe siècle seulement qu'apparaît notre héros. Auparavant, silence absolu sur son compte. Ni Théodoret ni Sozomène, dont les Histoires contiennent de précieuses informations sur le monachisme en Mésopotamie [3], ne nous donnent son nom. Aucun concile n'en parle, non plus que les règles monastiques du vie siècle [4]. Phé-

Voir Feige, *Die Geschichte des Mar Abdhishô und seines Jüngers Mâr Qardagh*, Kiel, 1889. Abbeloos, *Acta Mar Qardaghi, Assyriae Praefecti, qui sub Sapore II martyr occubuit*, Bruxelles, 1890. Bedjan, *Acta MM. et SS.*, t. II, p. 442-506. Cf. Mare, p. 18. Cf. ʿAmr, p. 12. Westphal, *Untersuchungen*, p. 120.

1. Cf. R. Duval, *Litt. syr.*, p. 215.
2. Notice n. 47.
3. V. ci-dessous, p. 315.
4. Dans la préface de son Traité de l'Incarnation, Babaï appelle Abra-

nomène plus significatif encore, Thomas de Marga, qui écrit entre 832 et 850, ignore absolument l'existence de saint Eugène. On pourrait objecter que Thomas, se proposant d'écrire l'histoire du monastère de Beit ʿAbē et non pas celle des couvents du mont Izla a pu négliger l'histoire d'Awgīn. Cette objection est sans valeur. Le chapitre III du livre I[1] contient, par manière d'Introduction, un éloge des vertus monastiques et la mention des personnages qui ont le plus éminemment pratiqué la vie parfaite : « Moïse au mont Sinaï, Élie au mont Carmel, Élisée, les fils des prophètes, saint Jean au désert, ceux qui étaient avec Simon au mont Thabor, le Seigneur des prophètes, au temps de son jeûne, dans le désert,... puis l'abbé Paul, l'abbé Antoine, l'abbé Pambō, l'abbé Silvanus, l'abbé Sūsāīs, l'abbé Nastīr, l'abbé Arsène ». Il raconte, immédiatement après, la vie d'Abraham, le fondateur du Grand Monastère. Si Thomas a omis de mentionner Mar Awgīn, le fondateur présumé des monastères persans, c'est donc qu'il en a ignoré l'existence.

Par conséquent, c'est entre l'*Histoire monastique* et le *Livre de la Chasteté* qu'on doit placer la formation de l'*Histoire d'Eugène,* ou du moins sa vulgarisation.

Essayons maintenant de pénétrer plus avant et d'examiner les caractères internes de cette légende. Nous établirons trois propositions : 1°) Nous possédons les traces de trois recensions au moins de la Vie de Mar Awgīn; 2°) le monastère d'Awgīn n'apparaît dans l'histoire qu'au IXe siècle; 3°) le monastère et sa légende sont peut-être d'origine monophysite.

ham « le Père des moines ». De même, dans sa *Vie du Prêtre Georges, martyr*, HOFFMANN, *Auszüge*, p. 102.

1. T. I, p. 12-22.

La preuve de la première proposition se trouve dans la comparaison des listes des disciples d'Eugène, contenues dans le *Livre de la Chasteté* et dans les deux manuscrits de Londres et de Berlin que le P. Bedjan a utilisés pour sa publication de la *Vie d'Eugène*. Le ms. de Londres (add. 12174), copié par M. l'abbé Chabot [1], donne les noms suivants : Thomas, Guria, Grégoire, Qdala, Ṭabā, Iahb, Iwanis (?), Élisée, Sérapion et Thècle, sœur de Mar Awgīn. Le *Livre de la Chasteté* [2] a en moins les noms de Qdala et de Iahb, mais contient en plus ceux de Jean, de Šalliṭa, de Stratonice, « autre sœur de Mar Eugène », de Jean, de Schēri [3], de Mar Mikaïl. Le texte de la *Vie d'Eugène*, emprunté au ms. de Berlin, contient la liste des soixante-douze disciples [4]. Elle est, bien entendu, sans aucune valeur.

1. *Acta MM. et SS.*, III, p. 474, n. 1.

2. Notice 1.

3. Qui devient dans le ms. de Berlin : Schēzi, par suite du changement de ' en '.

4. *Acta MM. et SS.*, t. III, p. 472-473. Voici ces noms : Mar Thomas, Mar Guryâ, Mar Battala, Mar Georges, Mar Qedhala, Mar Dadha, Mar Ṭabha, Mar Jean, Mar Élisée, Mar Sérapion, Mar Grégoire, Mar Yaho, Mar Iahb, Mar Siméon le Stylite, Abba Siméon de Beit Huzzayē, Mar Olog, Mar Josaphat le martyr, Mar Milinos le martyr, Mar Ola, Mar Joseph Busnaya, Mar Busnaya, Mar Daniel, Mar Gabrona, Mar Isaac, Mar Schēzī, Mar Baršemeš, Mar Ḥabiba, Mar Gula, Moyse, Mar Bar Ḥadbešabba-yamina, Mar Silvanus, Mar Titus, Mar André, Mar Ubil bar Ba'uš, Mar Benjamin, Mar Schabbū, Mar Jean d'Apamée, Mar Jean de Neḥal, Mar Jean de Daliata, Mar Jean l'Arabe, Mar Georges de Tubam, Mar Étienne, Mar Malka, Mar Isaïe, Mar Phinēēs, Mar Aḥa, Mar Jean le Petit, Mar Jean de Kemula, Mar Merola, Mar Mikkaï, Mar Papa, Rabban Salara, Abba Mika, Mar Qawna, Mar Qayoma, Mar Abraham, Mar André, Abba Pola, Mar Ukama, Mar Salomon, Mar Amôn, Mar Luc, Mar Geniba, Mar Babaï le scribe, Sergius Doda, Mar Šalliṭa, Mar Abdišo', Mar Jean bar Kaldun, Mar Saïn, Mar Abhun, Mar Jonas ; Thècle et Stratonice, sœurs d'Awgīn. Il est superflu de noter les anachronismes énormes qui caractérisent cette liste. Il est intéressant de constater que, si elle ne contient le nom d'aucun des grands moines orthodoxes des VIIe et VIIIe siècles, comme Dadišo', Babaï le Grand, Jacques de Beit 'Abē, etc....., elle mentionne un certain nombre de monophysites, ou au moins d'abbés fort suspects, tel que Jean d'Apamée, Jean de Daliata, Sergius Doda et Babaï le scribe.

Nous pouvons affirmer de plus qu'elle n'est pas antérieure au XIe siècle, puisqu'on y rencontre, avec le nom de Busnaya († 979), celui de son historiographe Jean bar Kaldun. Le ms. 12174 contient donc la recension la plus ancienne, antérieure au Xe siècle. Timidement, d'abord, puis sans aucune restriction, on a rattaché à Eugène la fondation de tous les monastères de l'Orient. Au moment où bar Kaldun écrivait la Vie de Busnaya[1], la légende était sur le point d'atteindre son complet développement. Il parle tout uniment des « saints compagnons de Mar Awgīn et de Mar Abraham le Grand[2]..., de la congrégation bénie de Beït Mar Awgīn et de Mar Abraham ». Un autre problème se pose: Le ms. 12174 est-il la source du *Livre de la Chasteté*, ou les deux ouvrages sont-ils indépendants? Nous inclinons à croire que le *Livre de la Chasteté* a connu la *Vie d'Eugène*. C'est ainsi que nous expliquons l'existence, dans la liste d'Išoʿdenaḥ de Mar Mikhaïl, le disciple d'Eugène et l'auteur prétendu de sa *Vie*, d'après le ms. de Londres[3]. Le métropolitain de Baṣra a connu aussi d'autres pièces hagiographiques du cycle eugénien, par exemple les Vies d'Yonān et de Šalliṭa. Nous mettrions volontiers cent ans au moins d'intervalle entre la recension de la *Vie d'Eugène* contenue dans la ms. 12174 et la rédaction du *Livre de la Chasteté*. La recension du ms. de Berlin serait notablement postérieure.

Mais quelle est l'origine historique du cycle eugénien? Le *Livre de la Chasteté* nous permet de résoudre ce deuxième problème. La notice n° 106 nous

1. *Vie de Rabban Joseph Busnaya*, éd. CHABOT, p. 156-157, et R. DUVAL, *Litt. syr.*, p. 221.
2. *Loc. cit.* Il a l'air de les croire contemporains.
3. BEDJAN, *Acta MM. et SS.*, III, p. 376, n. 1.

apprend qu'un certain Mar Abraham, originaire du village de Ma'arē[1], rebâtit les ruines du couvent de saint Eugène et « groupa autour de lui une cinquantaine d'hommes ». Point de date. Mais le successeur de cet Abraham nous est connu : c'est Ruzbīhān, le futur métropolitain de Nisibe[2]. Ce personnage reçut l'habit monastique au petit monastère de Mar Mikhaïl, de Mossoul, des « mains d'Išo'yahb, supérieur du monastère, neveu par sa mère du catholicos Mar Ṣlibazeka ». Ce renseignement nous fournit les limites approximatives de la carrière monastique de Ruzbīhān au mont Izla. Ṣlibazeka mourut en 728. Donc Ruzbīhān put entrer vers cette époque au monastère de Mar Awgīn. C'est à tort, probablement, que Mare le fait consacrer évêque par Ṣlibazeka. Ruzbīhān fut le bienfaiteur du monastère, qu'il dota des revenus d'un village voisin[3]. Une fois devenu métropolitain, il prit soin de faire connaître son monastère, d'assurer le recrutement des moines et leur subsistance. Les religieux de Mar Awgīn essaimèrent et emportèrent avec eux leur légende[4]. Thomas de Marga, leur contemporain, ne la connut pas, ou la négligea, mais la génération suivante l'adopta et Išo'denaḥ la canonisa dans son Catalogue.

Une dernière question reste à résoudre. Qu'était ce monastère de saint Eugène que « rebâtit » le prédécesseur de Ruzbīhān? Nous n'y répondrons que dans la mesure où il le faudra pour montrer qu'on n'est nullement obligé d'inscrire saint Eugène au frontispice de la liste des moines d'Orient. Du reste, une solution définitive devrait se fonder sur une étude topographique

1. Sur Ma'arē, localité du Ṭur 'Abdīn, cf. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 171.
2. Notice n. 107.
3. *Vie d'Eugène*, p. 474 : Hidgan; *Livre de la Ch.*, Hizgan.
4. Cf. par exemple notice 109.

et historique du Ṭur ʿAbdīn, que nous ne pouvons songer à entreprendre ici[1].

On pourrait tout d'abord se demander si la reconstruction du couvent par Ruzbīhān n'est pas tout simplement une fondation. Mais il n'est pas besoin de recourir à cette hypothèse hardie. La *Vie d'Eugène*, dans la recension de Londres, nous fournit des indices qui nous permettent de conjecturer que le monastère de saint Eugène avait été primitivement fondé par des monophysites. Relevons-en quelques-uns. Tout d'abord le nom de Lazare, un des miraculés, que le prétendu auteur de la *Vie* dit être son père, est aussi le nom d'un martyr monophysite très honoré dans le pays de Nuhadra [2]. Ensuite le ms. de Londres contient une clausule monophysite et une invocation à Marie « Mère de Dieu [3] ». Enfin les prétendus compagnons d'Eugène portent des noms répandus dans la Syrie occidentale et plus rares ou même inusités en Orient : par exemple, les noms de Guria [4], de Sérapion et de Thècle. Nous savons par le *Livre de la Chasteté* que Grégoire étudia à Édesse et vécut à Chypre (notice 12). En revanche Išoʿdenaḥ, qui donne comme fondateurs de monastères les moines dont les noms se rencontrent dans le ms. 12174, est bien empêché de nous apprendre quels couvents ils ont bien pu créer dans les domaines de l'Église persane.

La partie du Ṭur ʿAbdīn où se trouvait le fameux monastère d'Eugène était occupée par les monophysites. Le couvent de Zaʿfaran leur appartenait sûrement,

1. Hoffmann, *Auszüge*, p. 167 et suiv. et surtout p. 171.
2. Bedjan, III, p. 448. Le ms. est d'ailleurs en entier jacobite.
3. Ce ms. contient l'autographe du fameux patriarche Jacobite Michel le Syrien. Wright, Catalogue, II, 808.
4. Toutefois, dans Thomas de Marga, il est question d'un Guria, successeur de Babaï le jeune (II, pp. 303, 415, 416).

et celui de Mar Yoḥanna probablement, bien que la légende du fondateur se rencontre dans le *Livre de la Chasteté* (notice n° 46). Le « Grand Monastère » des Nestoriens[1] se trouvait assez loin de là, dans la direction de la vallée. On ne s'étonnera pas, d'ailleurs, que des Nestoriens aient pu coloniser un monastère fondé par les monophysites et abandonné par eux. A partir du VIIIe siècle, les domaines des deux confessions s'étaient compénétrés. Le Tur ʿAbdīn, en particulier, et ses environs avaient reçu des missionnaires nestoriens. La notice n° 32 du *Livre de la Chasteté* nous a conservé le souvenir d'un de ces propagandistes.

Pour résumer cette étude, nous conclurons donc que : 1°) saint Eugène peut avoir existé comme fondateur, ou au moins comme titulaire d'un couvent du Ṭur ʿAbdīn, probablement monophysite, antérieurement au VIIIe siècle; 2°) ce monastère était pourvu d'une légende monophysite; 3°) entre 750 et 800, ce monastère a été réoccupé par les Nestoriens et doté par Ruzbīhān, métropolitain de Nisibe; 4°) sa légende, en se popularisant, a été amplifiée, et corrigée au point de vue orthodoxe; 5°) la célébrité du monastère et la large diffusion de sa légende furent cause que beaucoup de couvents de la région du Nord, et même, plus tard, des provinces méridionales (Anbar, Beit Huzzayē), voulurent faire remonter leur origine à l'apostolat des disciples d'Eugène; 6°) vers le commencement du XIe siècle, Eugène était considéré universellement comme le premier introducteur de la vie monastique en Perse.

Ces conclusions, qui pourront être précisées davantage si l'on découvre de nouvelles pièces hagiographiques, nous induisent à penser qu'on peut, sans

1. Celui d'Abraham le Grand. Voir plus bas, p. 317.

inconvénient aucun, rayer le nom d'Eugène des fastes monastiques primitifs. Nous nous sommes attardé à les justifier parce que, si elles sont adoptées, nous aurons, pour ainsi dire, déblayé l'histoire du monachisme oriental d'une légende fort mal documentée et très difficilement conciliable avec le silence des sources les plus autorisées.

Ainsi donc, les méthodes de l'ascétisme égyptien n'ont pas été introduites brusquement en Perse, vers le temps de la persécution de Sapor. Aōnes et ses compagnons que nous fait connaître Sozomène [1], ont vécu dans la Syrie occidentale et ne s'inspiraient pas des règles du cénobitisme pacômien. Il faut en dire autant de Battaï, Eusèbe, Bargês, ʿAlas, Abbos (?), Lazare, ʿAbdalaha, Zénon et Héliodore le vieillard ou Saba, qui vivaient à la montagne de Šiggar. Saint Épiphane [2] reproche à tous ces solitaires de porter les cheveux longs, à la manière des femmes, et de faire une profession trop exagérée de pénitence. Il devait y avoir, parmi eux, un grand nombre de ces Meṣalliens [3] dont la race ne s'est jamais perdue en Orient.

§ 2. — Abraham de Kaškar. — Le « grand monastère ».

Lors de la reconstitution de l'Église de Perse au concile de Séleucie, il ne fut pas spécialement question des moines. La distinction des religieux et du clergé proprement dit était encore inconnue ou assez peu nettement marquée au vᵉ siècle. Théodoret, si

1. Sozomène, *Hist. eccl.*, VI, 33. Tillemont, *Mémoires*, VIII, p. 292 et suiv.
2. *Panarion*, LXXX, 6, *P. G.*, XLII, col. 765.
3. Tillemont, t. VIII, p. 527. Sur les Meṣalliens, v. plus haut, ch. vii, p. 198; ch. viii, p. 213.

bien informé d'ailleurs, ne connaît point d'ermites persans. La persécution presque continuelle ne favorisait guère le développement de la vie religieuse. Nous savons toutefois, par les Vies de Pethion et de Saba [1], le convertisseur de païens, qu'on rencontrait des ermites au moins dans les régions montagneuses situées entre la Médie et la vallée du Tigre. On leur dut même la conversion d'une bonne partie des nomades qui parcouraient ces régions [2].

Le concile d'Acace [3], en abolissant le célibat pour tous les ordres du clergé, ordonna que ceux qui voulaient garder la continence se réfugiassent dans des monastères. Cette prohibition et cette sorte de suspicion officiellement jetée sur la chasteté cléricale devaient atteindre par contre-coup la chasteté monastique. Pendant les premières années du VIe siècle, les moines furent peu nombreux et exercèrent une très faible influence sur les destinées de l'Église si divisée et si dépravée. La courageuse réaction qu'entreprit Maraba ne semble pas s'être étendue jusqu'aux monastères persans.

Heureusement, vers le milieu du VIe siècle, un homme tenta, pour réorganiser la vie monastique, un effort analogue à celui du grand patriarche pour réformer l'Église officielle. Ce fut Abraham de Kaškar, dit le Grand. Nous ne possédons plus de Vie développée de ce saint personnage. Mais la notice de Thomas de Marga nous en fournit les traits principaux [4]. Abraham naquit en 491/2 au pays de Kaškar [5]. Il aurait reçu le baptême en

1. HOFFMANN, *Auszüge*, p. 61 et suiv.; 68 et suiv.
2. Voir plus haut, ch. V et VI.
3. Concile d'Acace, canon II. *Syn. orient.*, p. 302.
4. *Hist. monastica*, l. I, ch. IV; éd. BUDGE : *The Book of Governors*, l. I, p. 22 et suiv. Pour la Règle qu'il composa, voir ci-dessous, p. 321.
5. Il vécut 85 ans d'après le *Livre de la Chasteté*. Il serait donc né

502. Il alla étudier à l'École de Nisibe sous la direction d'un homonyme : Abraham, neveu du grand docteur Narsès. Après avoir consacré quelque temps aux labeurs apostoliques dans la région de Ḥira, il se rendit au désert de Scété où il étudia longuement les pratiques des anachorètes. Puis, après un séjour au mont Sinaï, et sans doute aux Lieux saints, il revint en Orient et se retira au mont Izla dans le dessein très arrêté d'introduire dans sa patrie les méthodes égyptiennes. Ce n'est pas, nous l'avons déjà dit, qu'il n'y eût pas d'ermites en Perse antérieurement à cette époque. Cosmas Indicopleustes, qui écrit vers ce temps, sait qu'il existe en Perse des moines et « des hésychastes »[1]. Toutefois, par ses vertus et par la fécondité de ses exemples, Abraham de Kaškar mérite bien les titres de « Grand » et de « Père des moines » que lui a décernés la reconnaissance de l'Église nestorienne. Quand il mourut, en 586, le 8 janvier, mardi après l'Épiphanie, à l'âge de 95 ans[2], il avait groupé autour de lui une pléiade de moines éminents qui propagèrent ses méthodes ascétiques dans toutes les provinces persanes. Son couvent devint, si l'on nous permet l'expression, comme une École d'application où vinrent se former presque tous les ascètes du VIIe siècle. « Comme autrefois, dit Thomas de Marga[3], tous ceux qui désiraient étudier la philosophie profane des Grecs et s'en rendre maîtres allaient à Athènes, la cité fameuse des philosophes, ainsi tous ceux qui désiraient s'instruire dans la philosophie spirituelle se ren-

en 501/2. Mais nous pensons qu'il y a là une erreur de copiste, et nous nous en tenons à l'indication du ms. d''Abdišo'. Voir la note ci-après.

1. *Top. Christ.*, *P. G.*, LXXXVIII, col. 73.

2. Cette datation précise se trouve dans un ms. d''Abdišo' appartenant à M. l'abbé Chabot. On notera le synchronisme qui l'accompagne (8me année d'Hormizd, 899 des Grecs). Ms., f. 32, A (en marge).

3. L. I, ch. IV; éd. BUDGE, I, p. 23.

dirent au saint monastère de Rabban Abraham. »

Le *Livre de la Chasteté*[1] donne une liste assez longue des fils spirituels d'Abraham qui fondèrent des monastères. Il nous apprend également les noms de quelques autres cénobites contemporains : Abraham de Nethpar en Adiabène (le même peut-être que l'Abraham de Kaškar qui vécut à Ḥazza)[2], Job (notice 44), et Étienne (notice 69), le directeur du couvent de Riša[3], au pays de Marga, qui, au dire de Thomas[4], « était fameux et renommé dans tout l'Orient ».

A Abraham succéda Dadišoʿ[5], originaire du Beit Arāmāyē, d'abord disciple d'Étienne, qui s'attacha par la suite au fondateur du Grand Monastère. Il était, semble-t-il, absent du couvent d'Izla lors de la mort d'Abraham. Peut-être s'était-il retiré depuis plusieurs années dans la montagne d'Adiabène pour y mener la vie érémitique. On raconte qu'Abraham prédit son retour et le désigna comme son successeur. « Au moment où Mar Abraham était sur le point de quitter ce monde, rapporte Išoʿdenaḥ, ses disciples lui dirent : « O notre Père, à qui laisses-tu le couvent? » Et il leur répondit : « Dadišoʿ viendra de la montagne d'Adiabène et prendra la direction du couvent. Ne vous inquiétez point »[6]. Trois mois après la mort du vieillard, Mar Dadišoʿ arriva et dirigea le couvent d'une manière prospère. Il s'appliqua, en effet, avec succès au maintien de la discipline monastique ; nous avons conservé les règles qu'il promulgua ; elles ne sont

1. Notice n. 14.
2. BUDGE, t. II, p. 37, n. 1.
3. HOFFMANN, *Auszüge*, n. 150. BUDGE, t. II, p. 43, n. 1.
4. THOMAS DE MARGA, l. I, ch. V ; éd. BUDGE, t. II, p. 43.
5. Cf. *Passion de Georges*, HOFFMANN, p. 103. TH. DE MARGA, l. I ch. V *Livre de la Chasteté*, notice 38.
6. *Livre de la Chasteté*, *loc. cit.*

du reste qu'une revision des règles primitives d'Abraham. Il se distingua aussi par son zèle pour l'orthodoxie la plus stricte. Ancien élève de l'École de Nisibe, il était très informé des questions théologiques. Il lutta contre les nouvelles tendances qui prévalaient dans la métropole intellectuelle du Nord et fit afficher à la porte de son Église conventuelle un anathème solennel contre les Théopaschites et leur allié Ḥenana le « maudit ». Il mourut âgé de soixante-quinze ans, probablement entre 615 et 620.

De son successeur, Babaï le Grand, nous avons longuement parlé ci-dessus [1], et nous avons essayé de montrer quel fut son rôle dans l'Église orientale. Comme moine, le couvent de Mar Abraham lui dut beaucoup [2]. Il traduisit ou commenta les Centuries d'Évagrius, et composa nombre d'ouvrages de théologie ascétique. « Mais, dit Thomas de Marga, il était précipité dans son langage et dur dans son commandement [3]. » Ce que nous savons de son action extérieure nous montre qu'il était, en effet, d'un caractère absolu. Son énergie, si utile au maintien de l'orthodoxie et de la discipline dans les provinces persanes, se manifestait de façon excessive dans la direction intérieure de son couvent. Ses fréquentes absences permettaient d'ailleurs aux abus de s'introduire parmi les moines ; ensuite il les réprimait avec une rigueur excessive, et parfois sans discernement. Aussi fut-il cause qu'un grand nombre de ses sujets, et des meilleurs, durent se séparer de lui [4]. Le

1. Ch. VIII.
2. THOMAS DE MARGA, *Hist. monast.*, L. I, ch. VI, VII et XI, XII, XIII, XIV.
3. *Hist. monast.*, l. I, ch. VII ; éd. Budge, t. I, p. 26.
4. Voici les paroles de Thomas (l. I, ch. XIV, t. I, p. 37 et 38) :
« Peu d'années après (la mort de Dadišo')..... quand survint entre eux cette perturbation, Rabban Mar Elia et Mar Ḥenanišo', le fils de sa sœur, vinrent à Ninive, auprès du béni Abba Jean Saba ou l'Ancien, qui y avait été envoyé par Rabban Mar Abraham, et tous les trois bâtirent ce

plus connu d'entre eux est Jacques, fondateur du couvent de Beit 'Abē, dans la Haute-Adiabène [1].

Entre 610 et 630, les provinces du Nord se peuplèrent d'ermites et de cénobites. Nous ne pouvons songer à donner une liste complète des fondations de cette époque, nos deux sources principales, le *Livre des Supérieurs* et le *Livre de la Chasteté*, étant très sobres d'indications chronologiques. Nous croyons pouvoir dire qu'au moment de l'invasion musulmane, il y avait dans l'Église de Perse environ une soixantaine de monastères, réformés suivant les méthodes d'Abraham le Grand [2]. Ils étaient inégalement répartis entre les diverses provinces, le Sud en étant moins pourvu que le Nord. Le mont Izla et la province contiguë de Beit Zabdē, les montagnes d'Arzun, le massif qui domine le

saint monastère. Et, de même, Abba Benjamin, et Pierre, et Paul, et Jean, et Adada et Isaïe vinrent au monastère de Beit 'Abē. Un autre Abba Jacques alla auprès d'Abba Ḥebiša, Abba Jean à Neḥal Ukhama, et Sebokt à Beit Zabdē, Abba Šahrowai à Arzun où il bâtit un monastère; Rabban Sabrišo' au monastère d'Abba Šappîrâ, Abba Jean de Adharmah à Dasen, et Abba Zekaišō' et Rabban Abraham à Dasen. Eux et beaucoup d'autres bâtirent des monastères en divers endroits, et ainsi, par la puissance divine qui les aida, le départ et la dispersion qui extérieurement apporta la souffrance et le déchirement à leurs entrailles tourna, à la fin, en pacification et en réunion. Et ils remplirent le pays d'Orient de monastères, de couvents et d'habitations de moines..... »

La chronique publiée par M. Guidi mentionne, pour l'époque qui nous occupe, outre Babaï d'Izla, « beaucoup de frères laborieux qui sortirent de ce monastère; je veux dire Mar Jacques qui fonda le monastère de Beit 'Abē, et Mar Élias qui bâtit un monastère sur les bords du Tigre vers Ḥesna 'Ebraya, et Mar Babaï bar Neṣibnaye... et le reste. » *Chronicon anonymum*, p. 21.

1. Je doute que la date de fondation de Beit 'Abē soit la 5e année de Chosrau. Il faut plutôt lire 15e. Cf. BUDGE, *op. cit.*, p. XLVII. Si cependant on admettait la première date, qui se recommande de l'unanimité des chroniqueurs : Iso'zeka, Bar 'idta et Thomas, on devrait en conclure que Dadišo' était mort vers 592 au plus tard, puisque l'émigration de Jacques aurait eu lieu en 595/6.

2. A côté des fondateurs dont nous avons déjà parlé, il faut citer pour la génération suivante, les noms de Babaï de Nisibe (qu'il ne faut pas confondre avec Babaï le Grand), de Khudowaï, d'Élie le Zélote, de Hormizd le Grand, illustre entre les plus illustres.

Tigre à la hauteur de Mossoul, les collines du Beit Nuhadra, les hauts plateaux du Beit Garmaï, et surtout les districts de Marga et de Dasen, dans la haute vallée du Zab supérieur, furent les centres du monachisme nestorien réformé.

§ 3. — La règle monastique.

M. Budge a, dans son Introduction à l'*Histoire monastique* de Thomas de Marga [1], très bien étudié le genre de vie des disciples d'Abraham. Nous ne pouvons que renvoyer à ce remarquable travail.

La règle des moines persans n'était qu'une adaptation syrienne des méthodes du cénobitisme pacômien [2]. Il y avait, comme en Égypte, deux étages, pour ainsi dire, dans les pratiques monastiques. On débutait par la vie cénobitique, la seule permise aux femmes. Pendant trois ans, il fallait vivre en commun, sous la direction de l'abbé, qui exerçait un contrôle très sévère et réprimait avec rigueur les moindres manquements. Les moines étaient vêtus avec la plus grande simplicité. Ils possédaient une tunique, une ceinture, un manteau, un capuchon pour se protéger la tête, des sandales, une croix et un bâton. Leur signe distinctif était la tonsure. Les Nestoriens la portaient en forme de croix pour se distinguer des Jacobites. Au dire de Thomas de Marga, c'est à Abraham lui-même qu'il faut faire remonter cette innovation.

La prière était le devoir capital des moines. A l'ori-

1. T. I, p. CLVII et suiv.

2. Les Règles d'Abraham et de Dadišo' ont été publiées par M. CHABOT : *Regulae monasticae ab Abraham et Dadjesu conditae*, Rome, 1898; cf. R. DUVAL, *Litt. syr.*, p. 180. La règle d'Abraham est datée du mois de juin 571, celle de Dadišo' de janvier 588.

gine les cénobites priaient sept fois par jour. Mais graduellement l'usage s'introduisit de prier seulement quatre fois par jour, en commun [1].

Les moines se livraient au travail manuel, et ceux d'entre eux qui en étaient capables au travail de copie et de transcription des livres. En été, le moine travaillait depuis l'aurore jusqu'à la grande chaleur, c'est-à-dire jusqu'à neuf heures du matin. Il lisait ou méditait jusqu'à la sixième heure. Le repas avait lieu à ce moment, suivi de la sieste. Puis, de la neuvième heure jusqu'au soir, on se remettait au travail. En hiver, l'horaire était modifié conformément aux exigences de la saison. Les dimanches, vigiles et jours de fêtes, tout labeur était suspendu. La tâche des moines consistait premièrement dans le service intérieur du monastère, où des officiers spécialement désignés s'occupaient de la cuisson des aliments et du pain. En Perse comme en Égypte, les religieux se consacraient à l'agriculture, soit sur les terres du monastère, soit au dehors, par exemple à l'époque de la vendange ou de la moisson.

Il paraît qu'ils obtenaient assez aisément la faculté de sortir du couvent avec la permission de l'abbé, pour étudier ou pour prêcher : la lutte contre les Jacobites rendit sans doute nécessaire cet adoucissement aux règles primitives.

Les trois ans de probation accomplis, les moines pouvaient, avec l'autorisation du supérieur, se retirer dans la montagne pour vaquer exclusivement à l'oraison et à la contemplation [2]. Ils y menaient une vie très rude, et quelques-uns poussaient l'austérité jusqu'à ses dernières limites. Parfois ils s'éloignaient pour toujours

1. Cf. la description que donne M. Budge du monastère de Beit 'Abē et de son église, *op. cit.*, t. I, p. LX-LXV.

2. *Vie de Georges* : Hoffmann, *Auszüge*, p. 103. *Regul. monast.*, p 42.

du monastère dont ils relevaient, et s'en allaient au loin chercher une solitude plus profonde, dans des lieux où ils étaient inconnus. Bientôt se groupaient autour d'eux quelques disciples avides de recevoir leurs enseignements et de profiter de leurs exemples. Peu à peu, leur renommée s'étendait, et leur cellule devenait un lieu de pèlerinage. Les pieux voyageurs sollicitaient des bénédictions et des guérisons miraculeuses. Ils s'en retournaient consolés, édifiés, souvent guéris, et remportaient des déserts sacrés, comme de la tombe des martyrs, des *ḥenana* qui tiraient de la bénédiction des Pères une double efficacité [1].

Comme témoignage de leur édification et de leur reconnaissance, les visiteurs faisaient aux monastères des dons précieux. Šamṭa, fils de Yazdîn, donna au fondateur de Beit ʿAbē des livres liturgiques qu'il avait soustraits au pillage d'Édesse [2]. On fut amené à faire aux couvents des donations territoriales plus ou moins considérables. Il semble que, dans les monastères de stricte observance comme Beit ʿAbē, au temps de Jacques, son premier supérieur, il n'y eût pas de propriété foncière individuelle ou collective [3]. Cependant les canons [4] prescrivent qu'un patron ne pourra fonder d'église ou de couvent sans y annexer des revenus suffisants. Du reste, la propriété monastique demeura oujours sous le contrôle immédiat des autorités ecclésiastiques [5].

1. Budge, *op. cit.*, II, p. 600, n. 1. *B. O.*, IV, p. 278; Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. V, p. 21. Le *ḥenana* était une mixture de poussière ramassée aux tombeaux des martyrs ou aux Lieux Saints, puis délayée dans de l'huile. Les Syriens attribuaient à cette sorte de relique une vertu curative.

2. Thomas de Marga, *Hist. monast.*, l. I, ch. xxxii; éd. Budge, t. II, p. 81, 82.

3. Budge, *op. cit.*, t. I, p. lxv.

4. *Syn. orient.*, p. 386 et 408.

5. *Syn. orient.*, 303, 363, 483. Le contrôle pouvait, d'ailleurs, être ré-

Cette soumission absolue à l'épiscopat est un des traits caractéristiques du monachisme oriental. Elle permit à l'institution monastique de porter tous ses fruits sans jamais entraver l'action plus régulière du clergé officiel. Aussi l'Église nestorienne, comme sa rivale l'Église monophysite, doit-elle aux moines d'avoir pu si longtemps résister aux assauts de l'Islam. Les contrées méridionales de l'empire perse, assez pauvres en couvents, passèrent bientôt à l'ennemi. Dans le Nord, au contraire, et spécialement dans l'Adiabène, le christianisme lutta longtemps avec succès. L'action des moines fut aussi des plus efficaces pour le maintien de la dogmatique orthodoxe; nous ne pensons pas que l'Église nestorienne aurait pu survivre à l'invasion monophysite, et à l'hérésie ḥenanienne, sans l'appoint des successeurs d'Abraham le Grand et de leurs disciples.

servé au patriarche dans certains cas. Pour l'époque qui nous occupe, nous ne connaissons que deux cas d'exemption : celui des moines de Bar Qaiṭi créé par Sabrišo' (*Syn. orient.*, p. 469), et celui de Beit 'Abē créé par Išo'yahb II (Budge, t. II, p. 21, n. 2).

CHAPITRE XII

LE DROIT CANONIQUE DE L'ÉGLISE DE PERSE

Les conciles grecs formèrent le noyau de la législation de l'Église persane[1] telle qu'elle fut reconstituée en 410. C'étaient ceux d'Ancyre, de Néocésarée, de Nicée, de Gangres, d'Antioche, de Laodicée, de Constantinople [2].

Mais, comme le remarque avec justesse M. l'abbé Chabot [3], « la discipline réglée par les premiers conciles grecs devint bientôt impraticable et tomba peu à peu en désuétude. Elle fut remplacée ou modifiée par d'autres décisions que les archevêques de Séleucie, après avoir pris le titre de « patriarches de l'Orient », portèrent en différentes circonstances dans des synodes tenus avec le concours des évêques soumis à leur juridiction ». La présente étude ne tiendra compte que de cette collection canonique, propre à l'église de Perse. Comme le texte et la traduction viennent d'en être donnés au public, nous nous bornerons à noter les points les plus caractéristiques du droit nestorien, renvoyant pour le reste à l'excellente publication de

1. Sur les collections canoniques de l'Église nestorienne, cf. CHABOT, *Syn. orient.*, Appendice, p. 609.

2. 'Abdišo' de Nisibe ajoute aux conciles susnommés le synode de Chalcédoine. Il est possible que Maraba en ait fait usage, mais nous ignorons s'il l'incorpora dans la collection des conciles admis avant lui. Voir ci-dessus ch. VII, p. 187, n. 2.

3. Introduction au *Synodicon*, p. 2.

M. Chabot[1]. Pour plus de clarté nous adopterons la division en trois parties, classique parmi les canonistes : les personnes, les choses, les jugements.

§ 1. — La hiérarchie.

L'Église de Perse était aussi fortement hiérarchisée que l'Église byzantine sa voisine. Nous avons dit plus haut[2] comment Isaac et Maruta avaient partagé le pays soumis aux Sassanides en provinces ecclésiastiques subdivisées chacune en un certain nombre d'évêchés. Les provinces ecclésiastiques correspondaient aux grandes divisions territoriales, les circonscriptions épiscopales aux districts administratifs et judiciaires. Sans compter le diocèse patriarcal, les métropoles étaient, en 410, au nombre de cinq : Beit Lapaṭ, Nisibe, Prat, Arbel, Karka de Beit Slokh, présidant aux provinces de Beit Huzzayē, de Beit ʿArbayē, de Maišan, d'Adiabène et de Beit Garmaï[3]. Dans la seconde moitié du VIe siècle, la liste du synode de Joseph[4] comprend deux autres métropoles : celle de Rew Ardašir (Perse propre) et de Merw (Khorasan)[5].

Quant au nombre des diocèses, nous ne pouvons le connaître qu'approximativement. La liste d'Isaac n'est complète que pour les évêchés groupés sous la juridiction d'un métropolitain[6]. Les sièges qui se trouvaient dans les provinces plus éloignées, comme la Perse

1. J.-B. Chabot, *Synodicon orientale*, ou Recueil de synodes nestoriens. Paris, 1903.
2. Ch. IV.
3. Concile d'Isaac, canon XXI. *Syn. orient.*, p. 272.
4. *Syn. orient.*, p. 366.
5. *Syn. orient.*, p. 285. La première apparaît dès le synode de Dadišoʿ (424).
6. V. *Syn. orient.*, p. 616.

propre, les îles du golfe Persique et le Khorasan, ne sont pas énumérés en détail. On peut penser aussi qu'il a existé plusieurs évêchés dont les titulaires n'ont jamais paru aux synodes généraux et cela est certainement vrai des évêques de l'Inde, de l'île Socotora [1] et de la Bactriane. Enfin les circonscriptions diocésaines ont été souvent remaniées soit à cause de l'augmentation du nombre des chrétiens, soit par suite de dissensions intestines [2]. Ces réserves faites, le *Synodicon* nous fournit les noms d'environ quatre-vingts évêchés dont une vingtaine n'apparaissent qu'au VIe siècle et se trouvent, pour la plupart, dans la direction du lac d'Ourmiah, de la mer Caspienne et du Tocharestan, régions où, sous l'impulsion de Maraba [3], le nombre des fidèles s'accrut dans des proportions considérables. On ne doit pas être loin de la vérité en disant que les sièges épiscopaux répartis entre la circonscription patriarcale et les sept éparchies provinciales devait être, en 630, au nombre d'une centaine.

Le premier de tous ces diocèses, par ordre de dignité, sinon d'ancienneté, était « le siège patriarcal établi dans la grande église de Kōkē, dans les Villes Royales de Séleucie-Ctésiphon ». Son chef était le chef suprême de toute l'Église chrétienne constituée dans la « région orientale [4] ».

Il porta d'abord le titre d'archevêque (c'est ainsi que Sozomène qualifie saint Siméon) [5], puis de grand métropolitain [6]. A partir de Dadišoʿ, l'évêque de Séleu-

1. Attestés par Cosmas Indicopleustes. Voir ch. VII.
2. Par exemple *Syn. orient.*, p. 342 et suiv.
3. Cf. ch. VII.
4. Canon XXI d'Isaac, *op. cit.*, p. 272.
Nous avons montré, dans notre première partie, combien cette suprématie fut discutée.
5. *Hist. eccl.*, VII, 9.
6. *Syn. orient.*, p. 263.

cie se nomme presque exclusivement *catholicos*, pour marquer son indépendance absolue de toute juridiction étrangère. A dater de 424, le chef de l'Église de Perse répudie toute intervention du dehors; on sait par quel subterfuge Dadišoʿ et ses partisans mirent dans la bouche des « Pères occidentaux » eux-mêmes la renonciation au droit de contrôle et de surveillance qu'ils avaient exercé jusque-là [1]. Pour rendre désormais impossible tout recours aux tribunaux du dehors, Dadišoʿ prend le titre de patriarche [2] et se proclame ainsi l'égal des évêques de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche.

Il est le représentant immédiat et le vicaire de Jésus-Christ, le seul qui jouisse de la « paternité spirituelle »[3], c'est-à-dire qui soit le principe et la source de toute juridiction, le seul « économe fidèle, qui est le chef, le directeur et le procureur de ses frères », en vertu du « sacerdoce suprême qu'il a reçu, comme Pierre, le chef des apôtres ». En conséquence de cette primauté, tous doivent exécuter ses décisions. Son nom doit être proclamé dans toutes les églises. « Puisque le nom de patriarche est interprété père de la principauté, que sous lui sont toutes les autorités ecclésiastiques et qu'elles reçoivent de lui le pouvoir et l'autorité pour régir et gouverner, il convient que son nom soit proclamé dans les proclamations de l'office, dans toutes les églises du territoire de ce royaume sublime et glorieux de notre maître le victorieux Chosrau, Roi des Rois », écrit Ézéchiel [4]. Lui seul peut, dans des cas déterminés, exercer une juridiction ordinaire

1. Voir ci-dessus, ch. IV.
2. *Syn. orient.*, p. 296.
3. *Syn. orient.*, p. 292.
4. ÉZÉCHIEL, canon XIV; *Syn. orient.*, p. 380.

dans un diocèse autre que le sien, et déléguer ce pouvoir aux métropolitains et aux évêques[1]. Ce canon abrogeait sans doute la décision du synode de Joseph[2] qui interdisait à tous les évêques et même au patriarche d'ordonner des prêtres pour un diocèse étranger. Cette limitation des prérogatives patriarcales était probablement une disposition particulière et transitoire prise en vue de réfréner la fougue de l'impérieux catholicos[3]. On peut dire la même chose du canon VII du même concile[4] qui prescrit au patriarche « de faire tout ce qu'il fait avec le conseil de la communauté... Si l'urgence de l'affaire ne donne pas le temps de réunir les évêques... que rien ne soit fait dans ces cas d'urgence, sans la présence d'au moins trois évêques ». Quoi qu'il en soit de ce point de droit, le catholicos devait prendre les avis des évêques de l'éparchie patriarcale, qui, dans les synodes, siégeaient après les métropolitains et avant tous les autres évêques.

L'évêque de Kaškar, la principale cité dépendante de la grande métropole, peut-être le plus ancien centre chrétien de la Chaldée, est qualifié par le synode d'Isaac[5], de « fils de la droite et fils du ministère » du catholicos, et chargé d'administrer le diocèse patriarcal *sede vacante*. Cette disposition est renouvelée dans le synode de Joseph (c. XXI). L'évêque de Kaškar doit aussi convoquer le collège électoral qui nommera le patriarche. « Quand celui qui est patriarche meurt, que celui à qui est confié l'épiscopat de Kaškar vienne sans retard, dès qu'il l'apprend ou

1. ÉZÉCHIEL, canon XXII; *Syn. orient.*, p. 383.
2. *Syn. orient.*, p. 355 et 356.
3. Voir ch. VII, p. 193.
4. *Syn. orient.*, p. 359.
5. *Syn. orient.*, p. 272.

qu'on le lui fait savoir par lettre, aux Villes Royales de Séleucie et Ctésiphon, et qu'avec la diligence qui lui incombe plus qu'à tous ses frères les évêques de la province patriarcale, comme étant le second et l'assistant du trône patriarcal, il adresse des lettres aux métropolitains et aux évêques ses frères, pour les inviter à venir, afin que par eux se fassent l'élection et l'ordination de la personne qui sera choisie pour le patriarcat[1]. »

La prompte élection d'un catholicos importait souverainement au bien de la chrétienté. C'était assez que le mauvais vouloir des rois et des grands officiers retardât souvent le choix du patriarche. Il fallait du moins que, dans les rangs du clergé, personne n'y mît obstacle, et que, par sa publicité et sa solennité, l'élection fût placée au-dessus de toute contestation.

Si, en effet, le choix des évêques n'était pas agréé de leurs collègues, le nouveau patriarche se voyait disputer le rang suprême par des compétiteurs ambitieux, toujours sûrs de trouver un appui à la cour ou parmi les notables chrétiens, et de pouvoir réveiller la jalousie, à peine assoupie, des grandes métropoles rivales de celle de Séleucie. Après avoir fait la triste expérience des maux que peut engendrer un schisme prolongé, les évêques persans résolurent de les prévenir, et Maraba, à la suite de son concile, régla les conditions de l'élection du patriarche.

Il décrète, dans sa lettre VI[2], qu'après sa mort les évêques de la grande éparchie devront envoyer chercher « le métropolitain de Beit Lapaṭ... et celui de Prat de Maišan, et celui d'Arbel et celui de Beit Slokh. Ils viendront aux Villes, tous les quatre ou au

1. *Syn. orient.*, p. 365.
2. *Syn. orient.*, p. 554.

moins trois d'entre eux, avec chacun trois évêques de chacune des provinces énumérées », et, après avoir choisi un candidat recommandable, « ils l'ordonneront dans l'église de Kōkē, selon la tradition des saints Pères, et l'installeront sur le siège catholique ». Peu de temps après, Joseph (c. xiv) [1] déclare qu'il « convient que tous les métropolitains participent á l'élection, soit par écrit, soit par l'imposition des mains ». Si les circonstances ne sont pas favorables, que « le clergé et les fidèles de Séleucie et de Ctésiphon élisent un chef, avec les évêques de la province de ce siège, du consentement de deux métropolitains ». Išoʿyahb I reprend et précise ces dispositions; il indique de plus que l'élection sera faite en « assemblée générale des prêtres et des fidèles des villes de Maḥozē, en présence des évêques de la grande province ». Le droit du clergé et des notables de Ctésiphon de choisir leur évêque est donc sanctionné; il semble même que le personnage désigné par leur suffrage devait être simplement présenté aux métropolitains pour en recevoir la consécration.

Le métropolitain est, en quelque sorte, le délégué régional du catholicos, qui le nomme ou, du moins, consent à sa nomination. Il doit [2] « écrire au grand métropolitain et l'avertir de tout ce qui arrive parmi les évêques... placés sous sa juridiction ». Il peut intervenir dans les contestations qui surviennent entre les évêques, entre un prêtre ou un diacre et son évêque, et reprendre ses collègues qui n'observeraient pas fidèlement les saints canons [3]. Mais, pour les causes plus graves, il doit en référer au patriarche. Car il ne

1. *Syn. orient.*, p. 361.
2. *Syn. orient.* (Išoʿyahb, canon xxix), p. 420.
3. *Syn. orient.* (Isaac, c. xviii), p. 270.

possède pas, comme lui, la juridiction ordinaire dans toute l'étendue de sa province. Il ne peut rien « exiger par contrainte [1] », et sa primauté est surtout une primauté d'honneur. Dans un seul cas, lorsqu'un évêque de son éparchie est mort, le métropolitain administre provisoirement le diocèse du défunt. Il doit, du reste, réunir dans un délai de quatre mois ses collègues de la province pour faire cesser la vacance, consacrer l'élu choisi par le peuple, et le dépêcher au catholicos pour la formalité du « perfectionnement ». L'évêque, en effet, ne peut être créé par un seul de ses collègues, pas même par le métropolitain ou par son prédécesseur mourant, ni par deux évêques seulement. A moins que le catholicos ne fasse lui-même la nomination, la présence de trois ou de cinq évêques est exigible. De plus, il faut que le patriarche ou le métropolitain assistent à la consécration, ou y soient représentés par des lettres [2] qu'ils enverront à cet effet, et qui, pendant la cérémonie, « seront placées au milieu », à l'endroit qu'aurait occupé leur auteur [3].

Il ne doit y avoir qu'un seul évêque dans chaque ville [4], et, une fois nommé, il ne peut, de lui-même, quitter son église pour une autre, ni, à plus forte raison, ravir à un collègue le siège que celui-ci possédait. Il n'a aucune juridiction en dehors des limites de son diocèse et ne peut validement ordonner des prêtres pour les districts voisins. Ces règles ne souffrent aucune exception. Dans le cas de schisme, s'il y a pour une même ville deux prélats également recommandables, l'un d'eux seulement pourrait remplir les

1. *Syn. orient.*, p. 271.
2. *Syn. orient.*, p. 258.
3. ÉZÉCHIEL, c. XIX, *Syn. orient.*, p. 381.
4. *Syn. orient.*, p. 258.

fonctions épiscopales. L'autre conserverait sa dignité, avec promesse de succéder à son collègue [1].

L'évêque est maître absolu dans les limites de son diocèse. Les biens ecclésiastiques et les propriétés des monastères relèvent de lui. S'il lui est recommandé de ne pas en assumer personnellement l'administration, il doit toutefois la surveiller et la diriger [2].

On aura remarqué la précision avec laquelle sont déterminés les rapports mutuels du patriarche, du métropolitain et de l'évêque. L'Église nestorienne a dû sa persistance et son éclat à cette solide organisation hiérarchique. Elle y mettait le sceau par une pratique qui lui est particulière. Quand l'évêque ou le métropolitain avaient été consacrés, ils devaient aller « promptement vénérer et visiter le patriarche pour être confirmés par lui [3] ». C'est ce qu'on appelait le « perfectionnement », ou la « confirmation ». Le nouvel élu, muni de ses lettres d'ordination, se présentait à Séleucie, prenait rang parmi les simples clercs, et le catholicos répétait sur lui quelques parties de la cérémonie consécratoire [4], pour bien marquer que toute juridiction procédait de sa suprême et unique « paternité spirituelle ».

Cette autorité absolue était limitée, théoriquement du moins, par les synodes. En conformité avec le canon v de Nicée, Isaac avait décidé « que, tous les deux ans une fois, tandis que le roi est à Séleucie et Ctésiphon [5] », c'est-à-dire en hiver, le patriarche convoquerait ses collègues pour leur communiquer ses décisions. Babaï [6]

1. *Syn. orient.*, p. 342.
2. *Syn. orient.*, p. 384 et suiv.
3. *Syn. orient.*, p. 382.
4. Assemani, *B. O.*, IV, p. 702.
5. *Syn. orient.*, p. 264.
6. *Syn. orient.*, p. 313.

modifia cette loi qui était sans doute tombée en désuétude, et stipula que la réunion générale aurait lieu tous les quatre ans seulement au mois de Tešri I (octobre), qui était l'époque du retour du roi en Chaldée. Ézéchiel reporta le concile un peu plus tard, « avant le grand jeûne »[1]. Tous les évêques étaient, sous les peines les plus sévères, tenus de répondre à la convocation du catholicos. En cas d'empêchement, ils devaient se faire représenter et donner à leur représentant mandat de souscrire aux décisions du concile. Chaque métropolitain d'abord, et plus tard chaque évêque, dut posséder chez lui un exemplaire des définitions canoniques. De plus, toutes les fois que, dans l'intervalle des sessions réglementaires, le catholicos jugeait devoir, en raison des circonstances, réunir un synode général, ceux qu'il convoquait avaient l'obligation de s'y rendre[2].

Pour assurer l'observation des résolutions prises en assemblée générale, le métropolitain réunissait deux fois par an les évêques de sa province[3]. Cette réunion avait surtout pour objet de régler les litiges entre évêques. Ézéchiel statua que le synode provincial se tiendrait dans la ville métropolitaine une fois par an seulement, en septembre[4]. L'assistance à ce synode était obligatoire. L'évêque qui dédaignait d'y assister, ou qui se retirait avant la clôture de la session, ou bien qui, étant légitimement empêché, négligeait d'envoyer son adhésion, était blâmé par le synode, parfois même interdit et déposé par le métropolitain et ses collègues.

Dans l'administration de son diocèse, l'évêque était

1. *Syn. orient.* (c. xv), p. 380.
2. *Syn. orient.*, p. 313.
3. *Ibid.*
4. *Syn. orient.*, p. 381.

assisté d'un *chorévêque* qui dirigeait les paroisses rurales. Le concile d'Isaac statue qu'il n'y aura, par diocèse, qu'un seul chorévêque. A l'époque que nous étudions, il y avait, au-dessous du chorévêque, et distinct de lui, un ou plusieurs visiteurs ou *périodeutes*[1]. Plus tard, au témoignage d'ʿAbdišoʿ, les périodeutes prirent la place des chorévêques. Mais, à la fin du vie siècle, les deux fonctions existaient séparément et sont mentionnées dans leur ordre hiérarchique par le canon xxix d'Išoʿyahb I[2]. Certains évêchés avaient un territoire très étendu, et, sans doute, comprenaient un grand nombre de paroisses rurales et de monastères éloignés des centres populeux. Plusieurs visiteurs y étaient donc nécessaires.

Au-dessus du clergé rural se plaçait le clergé urbain, l'entourage immédiat de l'évêque. L'archidiacre en était le personnage principal. En vertu de sa charge, il devait « prendre soin des pauvres, s'occuper des étrangers, régler et diriger toutes choses convenablement dans le ministère de l'Église »[3]. A lui de disposer dans l'église les exorcistes et les lecteurs, de distribuer les semaines « aux prêtres, aux diacres, aux sous-diacres, pour qu'ils confèrent le baptême, qu'ils servent à l'autel, qu'ils veillent sur le temple et son ornementation ». A lui de connaître des différends qui peuvent s'élever entre les ministres inférieurs, entre les laïcs et les ecclésiastiques. Il était, en un mot, « le bras et la langue de l'évêque ».

Les prêtres et les diacres devaient remplir avec zèle les fonctions liturgiques et vaquer aux devoirs de leur ministère, en particulier recevoir avec bonté les pé-

1. *Syn. orient.*, p. 267, n. 2.
2. *Syn. orient.*, p. 420.
3. *Syn. orient.*, p. 267 et 414.

nitents et les instruire[1]. Les prêtres n'étaient jamais ordonnés avant l'âge de trente ans, et la cérémonie de l'ordination avait lieu dans l'église, à l'exclusion des endroits profanes[2].

Les canons exigeaient du clergé inférieur une grande dignité de vie. La fréquentation des auberges leur était interdite, et aussi la participation aux banquets funèbres. On leur recommande de ne point se mêler aux affaires des séculiers, de ne pas prêter à intérêt et de ne pas accepter d'être intendants, procureurs ou avocats. Le canon XVI d'Isaac[3] déclare qu'on n'admettra pas au diaconat et au sacerdoce des « jeunes gens qui ignorent la doctrine des Écritures ». Celui qui est incapable de réciter les psaumes de David par cœur « ne peut même pas devenir sous-diacre ».

A la suite du concile d'Acace, tous les clercs, avant de recevoir l'ordination du diaconat, durent se marier[4]. Cette règle, nous l'avons dit, s'étendait jusqu'aux évêques et aux patriarches. Peu à peu, elle tomba en désuétude pour les hauts dignitaires de l'Église dont la plupart avaient embrassé la profession monastique. Mais elle se maintint pour les clercs inférieurs. Acace voulut même que les prêtres et les diacres pussent convoler en secondes noces. En revanche, il punit très sévèrement l'adultère et la fornication. On décida plus tard que les clercs n'auraient pas le droit d'épouser des païennes ni des femmes répudiées. L'alliance, à certains degrés d'affinité ou de consanguinité, permise aux simples fidèles, leur était rigoureusement interdite.

1. *Syn. orient.*, p. 434.
2. *Syn. orient.*, p. 430.
3. *Syn. orient.*, p. 269.
4. *Syn. orient.*, p. 303.

Au-dessous des prêtres et des diacres, l'Église orientale connaissait les sous-diacres appelés exorcistes au temps d'Isaac [1], qui remplissaient aussi les fonctions de portiers, et les lecteurs. Les « sanctifiés » dont parle le canon VIII d'Isaac [2] étaient sans doute des laïcs plus assidus aux offices de l'église, et, comme nous dirions aujourd'hui, des membres de confréries, analogues peut-être aux μονάζοντες des Églises de l'Orient romain.

Les biens ecclésiastiques étaient, nous l'avons vu, placés sous le contrôle de l'évêque. Ils n'étaient pas directement administrés par lui, mais par des économes, ordinairement laïcs. Ainsi les biens personnels de l'évêque et des clercs étaient nettement distingués des propriétés de l'Église dont les titres étaient renfermés dans des archives spéciales. Les économes étaient choisis par l'évêque parmi les notables de la ville, et il pouvait les révoquer. Mais, le siège vacant, ces notables devenaient administrateurs suprêmes jusqu'à la nomination d'un nouvel évêque. Aussi la fonction de l'économe était-elle très honorée. Pour lui faire mieux apprécier l'étendue et la gravité de ses responsabilités, Isaac avait prescrit une cérémonie spéciale (c. XV). « Les clefs de l'économat, dit-il, seront placées sur l'autel, et celui qui deviendra économe les prendra sur l'autel; quand il abandonnera l'économat ou quand l'évêque voudra qu'il le quitte, il ira placer les clefs sur l'autel, comme méritant de recevoir sa rétribution, bonne ou mauvaise, du saint autel [3]. »

Les biens relevant de la mense épiscopale étaient souvent très considérables. Une cathédrale nestorienne

1. *Syn. orient.*, p. 264, 267.
2. *Syn. orient.*, p. 265.
3. *Syn. orient.*, p. 268.

était toujours entourée d'écoles, de bibliothèques et d'hôpitaux. De plus, sauf de très rares exceptions, les monastères ressortissaient à l'ordinaire du lieu, qui devait veiller à ce qu'ils fussent convenablement rentés[1]. Les fonds nécessaires à l'entretien de ces pieux instituts provenaient en partie de sources régulières : collectes à la célébration de la liturgie, dîmes et prémices, mais aussi et surtout de la générosité privée : fondations, offrandes ou legs.

Le législateur s'employait à protéger ces donations contre la rapacité des héritiers et l'indélicatesse des

1. Les moines, d'après le concile d'Acace (p. 302), ne peuvent pas s'établir dans les villes ou dans les environs des villes. Mais, au synode de Joseph (p. 364), quelques évêques firent observer « que cette pensée était contraire au christianisme et que les païens et les Juifs se réjouissaient de ce que la chrétienté ne se développait pas et que la louange de Dieu ne s'accroissait pas ». Le patriarche permit donc et encouragea la construction d'églises, de monastères, de temples et de *martyria* dans les villes et leurs environs, mais à la condition qu'on n'y administrerait point ordinairement le baptême et qu'on n'y célébrerait pas les saints mystères. Išoʿyahb I (c. IX, p. 407) veut même que les fidèles ne s'y rendent pas le dimanche pour y faire leurs offrandes, mais seulement en semaine.

L'évêque, nous l'avons dit, est le chef suprême des monastères. Il y exerce sa juridiction ordinaire. Il surveille la gestion de leurs biens, préside à l'entretien des bâtiments et à leur restauration, pourvoit, en un mot, à tous leurs besoins. Il fait exécuter les canons concernant la résidence à laquelle sont tenus les moines. La gyrovagie était rigoureusement interdite. « Que ceux qui ont revêtu l'habit religieux, dit le canon VIII d'Išoʿyahb (p. 406), et veulent vivre chastement et pauvrement aient une habitation spéciale dans la demeure de leurs parents, ou avec les clercs dans l'église, ou avec les moines dans un monastère. Si l'amour de la doctrine les porte à aller là où on trouve une meilleure instruction des Livres saints, qu'ils se munissent de lettres pacifiques de l'évêque de leur pays..., qu'ils soient soumis ou, comme clercs, au chef des clercs ou, comme disciples, au chef des disciples, ou qu'ils vivent d'un métier respectable ou d'un travail honorable. »

Pour les femmes, les règlements sont encore plus sévères. Elles ne peuvent pas habiter isolément (p. 407) soit dans un monastère, soit dans une cellule. « S'il est possible, qu'il n'y ait aucun couvent de femmes; s'il y en a ou si l'on en fonde, elles habiteront plusieurs ensemble dans un même monastère, c'est-à-dire au moins quatre ou cinq. » Ces monastères doivent être soigneusement clos; l'accès en est sévèrement interdit aux hommes.

personnes attachées au service de l'église. Išo'yahb I dota le code ecclésiastique de minutieuses prescriptions sur ce chapitre [1]. Le même patriarche blâme et raille les fidèles qui, au lieu de contribuer à l'entretien de leur église paroissiale ou des monastères voisins, allaient au loin porter leurs aumônes à quelque couvent renommé. « Ils prennent leur argent, et, comme au son de la trompette, ils le montrent à la face du soleil et de la lune [2]. » Ils « circulent de côté et d'autre, comme des gens qui ont perdu leur Dieu, ne sachant où ils le trouveront ni où il les écoutera... Ce sont des malades qui ont besoin de la santé... » Ils ne craignent pas de désobéir formellement à leurs supérieurs légitimes. Ils sont ainsi « acéphales et autocéphales », et comparables « au cancer qui n'a pas de tête » [3].

§ 2. — **Les sacrements.**

Il serait intéressant d'exposer les prescriptions du droit canonique touchant l'administration des sacrements. La collection des synodes nestoriens ne contient guère malheureusement, pour l'administration du baptême et de l'eucharistie, que des règles liturgiques que notre plan ne nous permet pas d'étudier. Pour la pénitence, nous ne possédons que des renseignements assez sommaires. Ils nous invitent à distinguer trois sortes de pénitences : la pénitence canonique, la pénitence privée, la pénitence monastique.

La pénitence canonique proprement dite est imposée pour des manquements publics aux lois ecclésiastiques.

1. *Syn. orient.*, p. 404 et suiv.
2. *Syn. orient.*, p. 409.
3. *Syn. orient.*, p. 414.

Nous en connaissons deux exemples. Le premier est tiré du concile de Maraba[1]. Il s'agit des fidèles séculiers qui ont épousé la femme de leur frère. On les engage à s'en séparer. « S'il leur est difficile, s'ils ne peuvent laisser leur femme.... nous décidons qu'ils jeûneront tous les deux — je veux dire celui qui a pris la femme de son frère et celle qui s'est unie à son beau-frère — pendant un an, également; ils prieront et supplieront Dieu à cause de leurs fautes, et, comme rachat de leur péché, ils donneront aux pauvres et aux malheureux de l'église de leur ville ou de leur village une partie convenable, selon leur position, de l'héritage qu'ils possèdent, et on leur donnera l'absolution. » L'autre exemple se rencontre dans le canon I d'Ézéchiel qui traite de la réconciliation des Meṣalliens [2]. On impose aux prêtres hérétiques une année de pénitence « pour la réception des saints mystères et la communion avec les fidèles. Pour les moines et les clercs inférieurs, ainsi que les simples laïcs, qu'on leur impose une pénitence de six mois et qu'ils participent ensuite [aux sacrements] avec les fidèles ».

La pénitence privée est d'un tout autre caractère. Elle a trait non plus aux irrégularités extérieures, mais aux péchés secrets. Išoʿyahb I, dans son canon VI adressé à Jean, évêque de Daraï [3], traite longuement « de celui qui a péché secrètement et se repent en secret, mais craint de se dévoiler de peur d'être découvert et d'avoir à souffrir la violence et le mépris des cruels et des moqueurs, et ne pourra-t-il, de quelque manière, se corriger, trouver sa guérison et éviter de périr ». Mais, quelque important que soit ce texte, il est unique, et,

1. *Syn. orient.*, p. 337.
2. *Syn. orient.*, p. 375.
3. *Syn. orient.*, p. 433.

par conséquent, il est difficile d'en extraire une théorie parfaitement solide de la pénitence privée (sacramentelle) chez les Nestoriens. Si nous l'avons bien compris, le problème se pose ainsi : il faut se repentir de ses péchés pour en obtenir le pardon. Le moyen le plus simple est d'aller les révéler au prêtre et d'en obtenir l'absolution. Cependant, ce moyen n'est pas à la portée de tous, parce que beaucoup de prêtres sont sans prestige, sans science, sans miséricorde, et que plusieurs ne savent pas garder les secrets qui leur ont été ainsi confiés. Išoʿyahb fait observer aux fidèles qu'il ne faut pas se laisser détourner de la pénitence par des considérations de cette nature. « Si le pécheur, dit-il, craint de manifester ses souillures, parce qu'on ne trouve pas partout des prêtres justes et prudents, que ce pécheur prenne la peine d'aller là où sont des prêtres prudents et miséricordieux. » Il ajoute, d'ailleurs, qu'on peut obtenir le pardon de Dieu, sans l'intermédiaire des prêtres. « Nous en connaissons d'autres qui, seuls en présence de Dieu, ont très laborieusement et patiemment guéri leurs blessures, parce qu'ils n'avaient confiance en personne. Témoin ce bienheureux évêque, qui, contraint par la violence, apostasia et sacrifia aux idoles ; s'étant ensuite échappé, il cracha à la face du monde et il s'en éloigna totalement ; il demeura en un certain lieu sans voir personne ni être vu de personne, pendant trente-sept ans. Il lui fut dit dans une révélation : « Maintenant, ta pénitence a été acceptée. Jusqu'à présent tu as été pénitent ; tu as fait pénitence laborieusement et consciencieusement pour ta réconciliation ; maintenant et désormais, pendant ce qui te reste de vie, travaille à ta sanctification ».

Il ressort de ce texte, croyons-nous, 1°) que la pénitence privée ne nécessitait pas rigoureusement l'inter-

médiaire du prêtre; 2°) que la confession faite au prêtre, la pénitence et les conseils qu'on en reçoit sont le moyen le plus ordinaire, le plus facile et le plus efficace d'obtenir la rémission des péchés; 3°) que les fidèles devront faire toute diligence pour employer ce moyen; les prêtres de leur côté s'appliqueront à les y encourager en se montrant accueillants, miséricordieux, et « en plaçant des portes et des verrous à leurs lèvres, pour ne pas violer et disperser les secrets des paroles des fidèles ».

La pénitence monastique dont il est question dans le pacte des moines de Bar Qaiṭi avec Sabrišoʿ est une pénitence d'ordre à la fois privé et disciplinaire [1]. Elle s'étendait aux péchés contre Dieu et aux manquements à la règle; elle tenait de la coulpe et de la pénitence sacramentelle. Elle nous rappelle assez bien la pénitence dont Afraaṭ a fait le sujet d'une de ses homélies [2].

Le mariage a été, de tout temps et dans toutes les provinces ecclésiastiques, l'objet d'une règlementation minutieuse et pressante. Mais une semblable législation n'était nulle part plus nécessaire que dans l'Église nestorienne. Les mœurs des Persans étaient, en effet, fort dépravées, et la notion même de l'inceste paraît leur avoir été absolument inconnue.

C'est à Maraba que revient l'honneur d'avoir formulé avec précision les règles du mariage chrétien [3]. Ses successeurs ne firent guère que reproduire et commenter ses canons. La bigamie est sévèrement interdite. De même, le catholicos condamne ceux « qui ont osé s'approcher de la femme de leur père, ou de la femme de leur

1. P. 464.
2. Voir plus haut, ch. II.
3. P. 335 et suiv.

oncle, frère de leur père, ou de la femme de leur oncle, frère de leur mère, ou de leur tante, sœur de leur père, ou de leur tante, sœur de leur mère, ou de leur sœur, ou de leur belle-fille, ou de leur fille, ou de la fille de leur femme, ou de la fille de leur fils, ou de la fille de leur fille, ou de la petite-fille de leur femme, comme les mages; ou de la femme de leur frère, comme les Juifs, ou d'une infidèle, comme les païens ». Aussi les mariages mixtes étaient sévèrement prohibés. De pareilles unions sont illégitimes et doivent être dissoutes « dans un laps de temps d'un, de deux, tout au plus de trois mois ou d'un an ». Ce délai est accordé pour faciliter le règlement des affaires en cours. Maraba tolère, pour les laïcs, non pour les clercs, que celui qui aurait épousé la femme de son frère et qui verrait trop d'inconvénients à s'en séparer, puisse se racheter par une pénitence convenable.

§ 3. — Le pouvoir judiciaire.

Le pouvoir judiciaire étant le corollaire naturel du pouvoir de juridiction, il est pareillement hiérarchisé. Il était sévèrement interdit à un clerc inférieur de se constituer le juge de son supérieur. Si l'inférieur croit avoir été condamné injustement, il ne peut pas se révolter ni mettre en jeu des influences étrangères, mais il doit former un recours devant le métropolitain et son synode provincial, si le jugement a été porté par l'évêque; devant le synode général et le patriarche, si le jugement a été porté par un métropolitain. Cet appel n'est nullement suspensif, il est seulement dévolutif. Ainsi en a décidé Maraba dans son canon XXXIX : « Quand un diacre est censuré par un prêtre, ou un prêtre par son

visiteur, ou le visiteur par l'évêque, ou l'évêque par le métropolitain, ou le métropolitain par le patriarche, alors même qu'on dirait que celui qui a été interdit l'a été injustement, cependant l'interdit doit être observé avec vigilance et celui qui a été interdit doit demeurer sous sa censure; celui qui a été censuré demandera justice contre celui qui l'a censuré dans l'assemblée générale, et, dès que la chose aura été examinée dans l'assemblée, leur jugement sera accompli comme le prescrit la justice [1] ».

Les censures ecclésiastiques étaient en Orient, comme dans le reste de l'Église, l'excommunication ou anathème, l'interdit et la suspense. L'excommunication pouvait être perpétuelle. Dans certains cas, elle était absolument irrévocable[2]. Nul, pas même le patriarche, ne pouvait remettre la peine portée (il s'agissait évidemment de manquements très graves ayant entraîné la déposition). Il était alors défendu de prendre le parti des excommuniés et de se porter à leur secours. Mais il y avait des excommunications mineures, des anathèmes que formulaient les uns contre les autres les ecclésiastiques appartenant à des factions opposées. Quelques-uns avaient même pris l'habitude de s'anathématiser eux-mêmes, non seulement par manière de juron, mais encore par écrit signé et scellé. Išo'yahb I [3] critique cette pratique, mais en des termes adoucis, qui nous laissent soupçonner que personne n'y attachait d'importance.

Il faut en dire autant des usages mentionnés dans

1. *Syn. orient.*, p. 561. Si l'on partage les doutes que nous avons exprimés plus haut (p. 187, n. 2) touchant l'authenticité de ces canons, on se reportera au canon XXIII de Joseph (p. 365) qui est rédigé dans des termes presque identiques.

2. P. 413.

3. P. 436.

le canon IX à Jean de Daraï [1]. Les fidèles vertueux considéraient que le prêtre avait entendu prononcer un anathème quand il disait : « Ne fais pas telle chose, ne dis pas telle chose ». Le patriarche statue que cette formule est insuffisante. Il faut dire : « Il ne t'est pas permis » et ajouter : « Par la parole de Dieu ». Nous apprenons, par le même canon, que les prêtres usaient fréquemment de l'anathème pour faire avorter les procès et mettre fin aux contestations.

L'interdit fut soigneusement règlementé par le même catholicos Išo'yahb [2]. Il faut en user très sobrement. On ne peut s'interdire de collègue à collègue, même s'il s'agit de deux évêques ou de deux métropolitains, sans l'assentiment écrit du patriarche. Les supérieurs eux-mêmes ne pouvaient prononcer l'interdit contre un inférieur sans beaucoup de circonspection. Le métropolitain ne peut interdire un évêque de sa province qu'avec l'approbation de la majorité du synode provincial. Le patriarche ne peut, sans des raisons très graves, interdire un métropolitain ou un évêque qu'en compagnie et en présence d'un évêque.

L'évêque doit toujours faire connaître au prêtre qu'il censure la raison de l'interdit qu'il a prononcé [3]. Le patriarche, si des dénonciations contre un métropolitain lui parviennent, doit commettre l'examen de la cause au métropolitain et aux évêques de l'éparchie voisine, et, s'il le peut facilement, évoquer l'affaire à son propre tribunal et convoquer en sa présence accusateurs et accusé. Si l'on songe que les recours en appel étaient facilités par la fréquence des réunions synodales, on conclura que la législation judiciaire de l'Église nesto-

1. *Syn. orient.*, p. 437.
2. *Syn. orient.*, p. 421.
3. *Ibid.*

rienne était assez libérale, malgré son apparente rigueur.

La suspense et la réduction à la communion laïque étaient prononcées surtout contre les clercs inférieurs. contre ceux, en particulier, qui contrevenaient à la discipline matrimoniale. La suspense devait être prononcée et observée, d'après des règles analogues à celles qui régissaient l'interdit.

Un dernier problème se pose au sujet des pénalités canoniques. Étaient-elles sanctionnées par le bras séculier? On ne peut pas donner à cette question de réponse générale. Les rapports de la justice ecclésiastique et de la justice royale variaient à l'infini suivant les personnes et les circonstances. Si le monarque était favorable au patriarche, ou si les juges canoniques trouvaient d'assez puissants intercesseurs, les fonctionnaires royaux se mettaient à la disposition des supérieurs ecclésiastiques. C'est ce qui advint lors du concile d'Isaac et de Maruta, comme nous l'avons exposé en son lieu. Pour le VI[e] siècle nous citerons, entre plusieurs autres, le cas d'Abraham, fils d'Audmīhr. Cet évêque intrus, reconnu coupable devant toutes les juridictions séculières, fut condamné par elles à être rasé, barbouillé de suie, torturé et emprisonné à perpétuité.

. Voir l'acte de déposition de cet Audmīhr, *Syn. orient.*, p. 326.

CONCLUSION

Si l'on veut, au terme de cette étude, dégager quelques-uns des caractères qui distinguent l'Église de Perse des autres églises autonomes du haut moyen âge, une observation s'impose tout d'abord : seule entre toutes, elle n'a jamais joui de la protection officielle de l'autorité séculière.

Depuis l'origine de leur dynastie jusqu'à son déclin, les rois Sassanides, par nécessité politique autant que par inclination personnelle, demeurèrent fermement attachés à la religion nationale des Iraniens : le mazdéisme. Quand Constantin eut solennellement abjuré le paganisme, Sapor II fut conduit à considérer ses sujets chrétiens comme des auxiliaires éventuels des Romains, ces éternels rivaux des Perses : d'où la sanglante persécution qui décima si cruellement les jeunes chrétientés de l'Assyrie et de la Chaldée. La situation de ces églises s'améliora notablement lorsque à la sollicitation des ambassadeurs byzantins, et à la faveur d'une trêve éphémère conclue entre les deux empires, Iazdgerd Ier eut permis et encouragé la réorganisation de la hiérarchie; mais surtout quand, à la fin du ve siècle, par suite du triomphe du nestorianisme dans les contrées soumises aux Sassanides, un fossé infranchis-

sable se fut creusé entre les deux grandes fractions de la Syrie chrétienne.

Elle n'en demeura pas moins toujours précaire, parfois critique. Si le dernier supplice ne menaça plus guère que les transfuges du mazdéisme, quand ils étaient dénoncés aux magistrats par le clergé zoroastrien, trop souvent, dans les districts éloignés de la capitale, les églises furent pillées ou détruites au gré des mages ou des fonctionnaires provinciaux; trop souvent aussi l'élection des évêques, et celle même du catholicos, fut entravée ou retardée par le mauvais vouloir du prince, ou les cabales de ses favoris. Sous le règne de Chosrau II, les intrigues du sérail eurent une fâcheuse répercussion jusque dans les assemblées synodales et les colloques des controversistes.

Si l'on songe, toutefois, aux étranges bouleversements que causa la politique religieuse des Césars chrétiens, celle d'un Constance ou d'un Justinien, par exemple, on est amené à se demander si le régime persan, en apparence si défavorable, ne fut pas plus propice que la tutelle byzantine au développement normal de l'Église et à l'efficacité de sa propagande, biens plus précieux pour elle que les privilèges qu'a pu lui valoir le patronage des gouvernements les plus orthodoxes.

Quoi qu'il en soit, dès le début du VIIe siècle, l'Église persane pouvait aisément soutenir la comparaison avec les autres groupements autocéphales, tant pour son expansion territoriale que pour le nombre de ses fidèles et la vitalité de ses institutions. A la vérité, la chrétienté nestorienne ne saurait se glorifier d'avoir produit des théologiens, des orateurs ou des polémistes comparables à Origène, à saint Jean Chrysostome, ou à saint Athanase, mais elle a connu des

réformateurs comme Maraba ou Abraham « le père des moines », des hommes d'action comme Barṣauma de Nisibe ou Babaï le Grand. Il est juste d'ajouter que si notre culture esthétique était moins éloignée de celle des vieux Syriens, peut-être nous associerions-nous aux éloges emphatiques que les Orientaux décernaient au mérite littéraire d'un Narsès.

L'invasion de l'Islamisme, outre les meurtres et les déprédations inséparables d'un pareil mouvement, amena parmi les chrétiens de nombreuses défections, particulièrement chez ceux de la péninsule arabique et des provinces méridionales de l'Iran. Mais lorsque l'avènement de la dynastie Abbaside eut mis fin aux dissensions intestines des conquérants arabes et assuré la paix et la prospérité dans toute l'étendue de l'empire musulman, l'Église nestorienne acquit un prestige et une influence qu'elle n'avait sans doute point connus sous la domination des Sassanides. Le catholicos, qui avait dû depuis longtemps abandonner Séleucie, dépeuplée et ruinée, vint se fixer à Bagdad, la nouvelle métropole de l'Islam. Les annalistes signalent, il est vrai, pour le IXe siècle, quelques persécutions de courte durée sous les califes Harun ar-Raschid et Mutawaqqil; ce n'étaient là que des orages passagers, et sans lendemain.

Les chrétiens occupaient les plus hautes charges de la cour, soit comme médecins des califes, soit comme secrétaires des émirs. Ils initièrent alors leurs maîtres, jusque-là rudes et ignorants, à la philosophie, à l'astronomie, à la physique et à la médecine des Grecs, et traduisirent en arabe les traités d'Aristote, d'Euclide, de Ptolémée, d'Hippocrate, de Galien et de Dioscoride. Gabriel et Georges Boktišo', et Ḥonein ibn-Išḥaq, pour ne mentionner que les plus connus, appartenaient

à la communauté nestorienne. Ils furent, en un sens très vrai, les précurseurs de ces grands aristotéliciens dont les ouvrages, répandus et vulgarisés dans l'occident latin, y provoquèrent, au XIIIe siècle, une féconde mais trop brève renaissance philosophique.

La conquête de Bagdad par les Mongols (1258) ne porta aucun préjudice à l'Église. Les vainqueurs jugèrent utile de s'appuyer sur les populations chrétiennes pour achever la débâcle de l'empire Abbaside. D'importantes missions politiques furent alors confiées à des évêques. Le catholicos Iahbalaha III, un Chinois, envoya au pape Nicolas IV, au nom du roi Argun, une ambassade pour négocier l'alliance des Francs avec les Mongols, en vue d'anéantir définitivement l'Islam (1288). A ce moment, l'Église nestorienne atteignit sa plus grande expansion territoriale.

L'Inde méridionale, la Chine où d'importantes colonies chrétiennes existèrent dès le VIIIe siècle, le Turkestan dont la plupart des tribus étaient converties depuis longtemps et avaient à leur tête des princes chrétiens, comprenaient, en y joignant les provinces qui constituaient le domaine propre du catholicos, environ une centaine de diocèses, groupés en vingt-cinq circonscriptions métropolitaines.

Lorsque les khans Mongols furent devenus mahométans, cette brillante prospérité déclina rapidement. Le fameux Timour persécuta les chrétiens, ou plutôt les engloba dans les massacres effroyables qu'il ordonnait sur le passage de ses hordes. De son règne date la ruine et la désolation de l'Asie antérieure. Les Turcs suivirent les mêmes errements ; les guerres interminables qu'ils soutinrent contre les chiites de Perse ont changé en désert les contrées autrefois les plus peuplées et les plus riches du monde.

Dès le xve siècle, on ne trouvait plus guère de chrétiens au sud de Bagdad; dans les autres vilayets de la Mésopotamie leur disparition fut moins prompte et moins radicale. Au milieu du xvie siècle (1551), lors d'une vacance du siège patriarcal, la hiérarchie comprenait un seul métropolitain, et trois évêques. Mécontents du nouveau catholicos élu, ou, pour mieux dire, imposé par le métropolitain, les évêques se séparèrent de sa communion et s'unirent à l'Église romaine; le pape Jules III consacra leur candidat Jean Sulaka, abbé du cloître de Rabban Hormizd, en qualité de « patriarche des Chaldéens ». La communauté des « Chaldéens unis » a subsisté depuis cette époque. Elle compte plus de 30.000 membres groupés pour la plupart dans les districts qui avoisinent Mossoul.

Dans le massif montagneux du Kurdistan, entre le lac de Van et le Grand Zab, végètent 70.000 Nestoriens qui gardent jalousement comme un patrimoine national les traditions, les coutumes et, malgré de graves altérations, la langue de leurs ancêtres. L'Europe apprendra quelque jour qu'ils se sont ralliés à leurs compatriotes catholiques, à moins que ce ne soit aux orthodoxes russes ou aux anglicans de la mission américaine d'Ourmiah, pour des motifs dont les plus convaincants, peut-être, seront étrangers à la théologie. Déplorables héritiers d'une Église qui pendant onze siècles a été, pour les populations de l'Asie antérieure et de l'Extrême-Orient, la dispensatrice de la civilisation et de la culture chrétienne!

TABLE SYNCHRONIQUE

DES ROIS DE PERSE ET DES PATRIARCHES

PATRIARCHES	ROIS [1]
250-300 Évangélisation de la Perse.	Ardašir 226-241.
	Sapor Ier 241-272.
	Bahrâm Ier 272-273.
Vers 310 : Papa.	Bahrâm II 273-276.
	Bahrâm III 276-293.
	Narsê 293-302.
	Hormizd II 302-309.
341 † Simon Barṣabba'ē.	Sapor II 309-379.
342 † Šahdost.	
346 † Barba'šemin.	
346-383. *Vacance*.	
383-399 Tomarṣa? Qayoma?	Ardašir II 379-383.
	Sapor III 383-388.
	Bahrâm IV 388-399.
Isaac 399-410.	Iazdgerd Ier 399-420.
Aḥaï410-415.	
Iahbalaha 415-420.	
Ma'na (420) [Farbokt].	Bahrâm V 420-438.
Dadišo' 421-456.	Iazdgerd II 438-457.
Babowaï 457-484.	(Hormizd III) Pêrôz 457 (459)-484.
Acace 485-495/6.	
	Balaš 484-488.
	Qawâd Ier 488-531.
	(Zamasp 496-498.)
Babaï 497-502/3.	

1. La liste des rois Sassanides par ordre chronologique est empruntée à Noeldeke, *Geschichte der Perser und Araber* (Tabari), p. 435.

PATRIARCHES	ROIS
Šila 505-523.	
Narsès et Élisée 524-539.	Chosrau Ier Anošarwân 531-578.
Paul 539.	
Maraba 540-552.	
Joseph 552-567.	
Ézéchiel 570-581.	Hormizd IV 579-590.
Išo'yahb I 582-595.	Chosrau II Parwêz 590-628.
Sabrišo' 596-604.	
Grégoire 605-/6-608/9.	
608/9-628 *Vacance.*	
Išo'yahb II 628-643.	De la mort de Chosrau II à l'avènement de Iazdgerd III 628-632.

INDEX

DES NOMS PROPRES

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

T

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

LA RÉORGANISATION DE L'ÉGLISE DE PERSE

CHAPITRE V

LES PERSÉCUTIONS DU CINQUIÈME SIÈCLE

CHAPITRE VI

LE TRIOMPHE DE LA DOCTRINE NESTORIENNE

CHAPITRE VII

LA RÉFORME DU VI[e] SIÈCLE

CHAPITRE VIII

CHOSRAU II ET LES CHRÉTIENS

CHAPITRE IX

LE DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE NESTORIENNE

CHAPITRE X

LES ÉCOLES NESTORIENNES

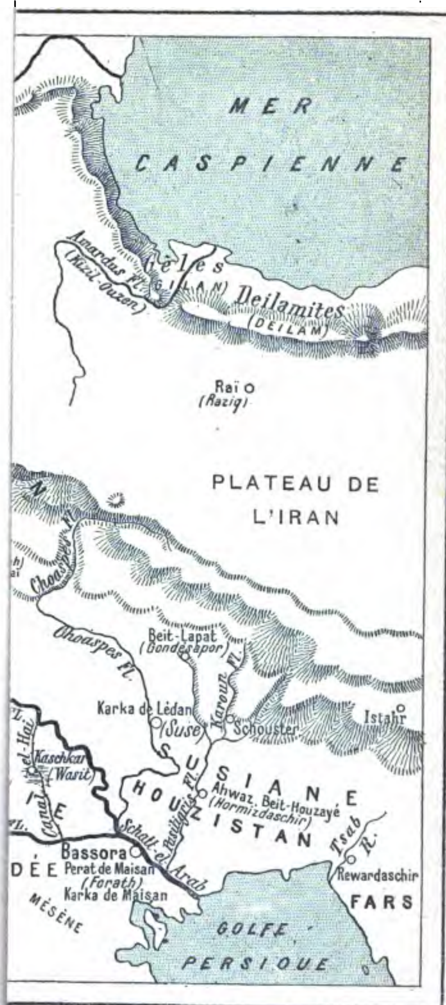
CHAPITRE XI

L'INSTITUTION MONASTIQUE

CHAPITRE XII

LE DROIT CANONIQUE DE L'ÉGLISE DE PERSE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).


MER
CASPIENNE
Amardus Fl.
(Kizil-Ouzen)
Gèles
(GILAN)
Deilamites
(DEILAM)
Raï
(Razig)
PLATEAU DE
L'IRAN
Choaspes Fl.
Choaspes Fl.
Beit-Lapat
(Gondésapor)
Karoun Fl.
Karka de Lédan
(Suse)
Schouster
Istahr
Kaschkar
(Wasit)
Canal
SUSIANE
HOUZISTAN
Ahwaz. Beit-Houzayé
(Hormizdaschir)
Pasitigris Fl.
Schatt-el-Arab
Bassora
Perat de Maisan
(Forath)
Karka de Maisan
MÉSÈNE
Tsab R.
Rewardaschir
FARS
GOLFE
PERSIQUE

MÊME LIBRAIRIE

Nouvelle Collection d'ÉTUDES BIBI

Volumes parus:

La Méthode historique, par le R. P. LAGRANG res Prêcheurs. Edition augmentée. *Troisième m* in-12.......................................

Études sur les Religions sémitiques, par LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin..................

Le livre des Juges, traduction et commentaire P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin...............

L'Évangile selon saint Jean, traduction critiq duction et commentaire, par le P. Th. CALMES. 1 raisin.......................................

Histoire de l'Ancien Testament, par l'abbé J. docteur en théologie et en droit canonique, supé grand séminaire de Metz. Ouvrage approuvé p Mgr l'Évêque de Metz. *Quatrième édition.* 2 vol. in- de plans et cartes en couleurs..................

Chaque volume se vend séparément.

Études d'histoire et de théologie positive : *cipline de l'Arcane, les origines de la Pénitence, la chie primitive, l'Agape*, par Mgr PIERRE BATIFFOL, de l'Institut catholique de Toulouse. *Troisième éditic et augmentée.* Un volume in-12................

Six leçons sur les Évangiles, par Mgr PIERRE B *Sixième édition.* 1 vol. in-12..................

Questions bibliques, par M. l'abbé DE BROGLIE. extraite d'articles de revues et documents inédits l'abbé C. PIAT, professeur à l'Institut catholique de *Deuxième édition, précédée d'une lettre de S. G. Mgr l' de La Rochelle.* 1 vol. in-12.................... 3

Julien l'Apostat, par M. PAUL ALLARD. 3 vol. in-8°.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

ON VEND SÉPARÉMENT :

— Tome I. **La Société au IVe siècle. La jeunes Julien. Julien César.** *Deuxième édition.* 1 vol. in-8°.

— Tome II. **Julien Auguste. Julien et le pagani Julien et les chrétiens : la législation.** *Deu édition.* 1 vol. in-8°...........................

— Tome III. **Julien et les chrétiens : la persécu et la polémique. La guerre de Perse.** *Deu édition.* 1 vol. in-8°...............................

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

itive

eunesse

pagais

n

ersecu

e.

